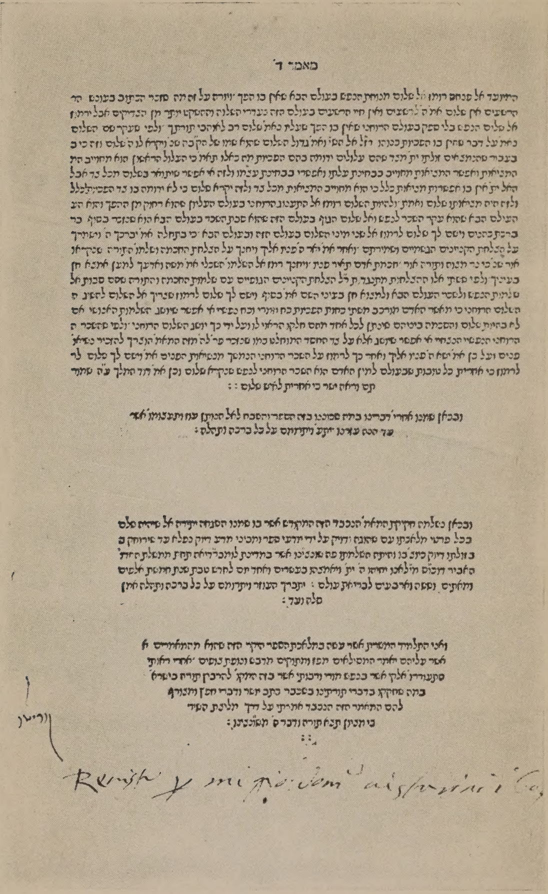
LIBRARY OF PRINCETON
FEB 25 1943
THEOLOGICAL SEMINARY

BM 550 .A59 S4 1929 v.3
Albo, Joseph, 1380 (ca.)-
1444.
Sefer ha- i karim le-Rabi
Yosef Albo
v.3


מאמר ד׳

Last Page of Editio Princeps, Soncino, Elkan Nathan Adler Collection, Jewish Theological Seminary, New York.

The SCHIFF LIBRARY
of JEWISH CLASSICS

SEFER HA-‘IKKARIM

BOOK OF PRINCIPLES

BY

JOSEPH ALBO

CRITICALLY EDITED ON THE BASIS OF MANUSCRIPTS
AND OLD EDITIONS AND PROVIDED WITH
A TRANSLATION AND NOTES

BY

ISAAC HUSIK, LL.B., M.A., Ph.D.
Professor of Philosophy
at the University of Pennsylvania

VOLUME THREE

PHILADELPHIA
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA
1930

ספר העקרים

לרבי

יוסף אלבו

הוגה על פי כתבי יד שונים והוצאות עתיקות ונעתק
לשפת אנגלית

מאת

יצחק הוזיק
פרופיסור לפילוסופיא באוניורסיטא דפינסילוניא

מאמר שלישי

פילאדלפיא
החברה היהודית להוצאת ספרים אשר באמיריקא
תר"ץ

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 25 1943
THEOLOGICAL SEMINARY

Copyright, 1930,
by
The Jewish Publication Society of America

PRINTED AT
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY PRESS
PHILADELPHIA, PENNA.

CONTENTS

	Page
Facsimile	Frontispiece
Book Three, Text and Translation	1

BOOK THREE

Treating of the second principle, which is revelation of the Torah. Inasmuch as the derivative dogmas depending upon this principle are, as we said in the First Book,[1] the knowledge of God, prophecy, and the genuineness of the messenger, and since God's knowledge of the existing things of the lower world necessarily comes before all other dogmas, for if God does not know the existing things of the lower world, neither prophecy nor message can come from Him, would be appropriate to speak first of the knowledge of God. But inasmuch as God's knowledge of the lower existences must be compatible with the nature of the contingent, which depends upon freedom of choice, we found it proper to postpone treatment of God's knowledge until the Fourth Book, when we shall discuss the problem of freedom. We will therefore first speak of the principle of revelation of the Torah, and then we will explain the dogmas depending upon it, prophecy and the genuineness of the messenger.

[1] Ch. 15, p. 131.

המאמר השלישי

בבאור העקר השני שהוא תורה מן השמים. ולפי שהשרשים הנתלים בעקר הזה כמו שאמרנו במאמר הראשון הם ידיעת השם יתברך והנבואה ושליחות השליח, והיה שורש ידיעת השם הנמצאות השפלות קודם לכל שאר השרשים בהכרח, כי אם לא ידע השם הנמצאות השפלות לא תגיע ממנו נבואה ולא שליחות, הנה היה ראוי לפי זה שנדבר ראשונה בידיעת השם, אבל למה שידיעת השם הנמצאות השפלות הוא דבר שצריך להסכים עם טבע האפשר שהוא דבר נתלה בבחירה, ראינו לאחר הדבור בידיעת השם אל המאמר הרביעי אצל הדבור בבחירה, ועל כן נתחיל ראשונה לדבר בבאור העיקר הזה שהוא תורה מן השמים, ואחר נבאר השרשים הנתלים בו, שהם הנבואה ושליחות השליח.

---

8 שליחות] A adds השליח. || 14 השמים] A adds ונבאר ההכרח המביא אל מציאות תורה מן השמים.

Chapter 1

Man, being equable in temperament and more capable of thought and reflection than the other animals, is a nobler and more perfect object of creation than they. The equableness of his temperament is evident from the fact that he is equally affected by the contrary qualities, while his ability to think and reflect is shown in his invention of the arts and sciences.

We must not say that the animal species are more perfect in their organization than man because they require no shade or shelter from the heat and the storm, nor preparation of the food they need, which nature provides ready for their use. Moreover they have certain instincts, like the beasts and birds of prey, which they use in hunting their prey to sustain life. Among the ancients there was one who maintained this very thing. He said that man is an inferior creation in comparison with the other animals. For the latter do not need other animals to ride on in order to go from place to place, being more swift of movement than man. Similarly they do not have to

פרק א

א למה שהיה האדם שוה המזג ומשיג במחשבה ועיון יותר מכל שאר הבעלי חיים, הנה הוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מהם. אם שווי מזגו, יראה לפי שהוא מתפעל מן ההפכים בשוה. ואם השגתו במחשבה ועיון, יראה מהיותו ממציא המלאכות והחכמות.

ב ואין ראוי שיחשב כי להיות שאר הבעלי חיים בלתי צריכין צל מחורב ומחסה מזרם, ולא יצטרכו לעשות שום תקון אל המזון כדי שיהיו ניזונים בו, כי מזונם נמצא כמו כן, ונמצא להם גם כן קצת תחבולות, כמו שנמצא לבעלי הטרף והעופות הדורסים ערמות ותחבולות לצוד ולהשיג מחיתם, שיהיו בעבור זה שלמי היצירה יותר ממין האדם, כמו שהיה בקדמונים מי שחשב זה, והיה אומר כי האדם חסר היצירה בערך אל שאר הבעלי חיים, כי הם לא יצטרכו בהמות לרכוב עליהם ללכת ממקום אל מקום, כי הם בעצמם קלי התנועה יותר ממין האדם, וכן לא יצטרכו להכין להם כלי

בלתי[9]] S om. || הם[18]] S om.

prepare weapons with which to fight against their enemies, for they are provided with natural weapons, the ox has horns, the boar has tusks, the porcupine has quills, the turtle has a shell, and so on. Nor do they need to make themselves any garments, for their garments too are given them by nature, and they do not have to prepare their food, for they use it as found in nature; whereas man is devoid of all these things. For he requires garments to cover his body, and buildings to serve as shelter and protection against the wind and rain. His food must be subjected to many processes of preparation before it is fit for his nourishment, and many other things of this sort, as is found in the fourteenth book of the treatise *On Animals*.[1]

But on reflection we shall find this idea quite erroneous. If we consider the various forms as they exist in their matters in the genesis of the lower forms of existing things, we find that they form an ascending series in regard to quality.

---

[1] The fourteenth book of the Treatise On Animals is identical with the fourth book of Aristotle's treatise "On the Parts of Animals," if we add these four books to the books of the treatise on the "History of Animals." And in fact we find a reference to this matter in ch. 10, p. 687a 23 ff.: *ἀλλ’ οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων (ἀνυπόδητόν τε γὰρ αὐτὸν εἶναί φασι καὶ γυμνὸν καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπλον πρὸς τὴν ἀλκήν) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν* .... Aristotle then proceeds to show the superiority of the human structure to that of the lower animals. Cf. Steinschneider, Die

מלחמה להלחם באויביהם, כי כלי מלחמתם הם נוצרים עמהם בטבע, כקרנים לשור והמלתעות לחזיר והקוצים לקפוד והמגן לחומט ודומיהן, וכן לא יצטרכו לעשות שום מלבוש, כי לבושם נוצר עמם בטבע, וגם לא יצטרכו שום תקון אל המזון, כי מזונם נמצא תמיד כמו כן, והאדם חסר מכל זה, כי יצטרך מלבושים חוץ מגופו ובנינים להיות לו למחסה ולמסתור מזרם וממטר, וצריך לעשות הכנות רבות אל המזון כדי שיהיה ראוי אל שיזון בו, וכאלה רבות כמו שבא זה במאמר הי"ד מספר הבעלי חיים.

ג כי זה הדעת כשיעויין בו ימצא נפסד הפסד גמור, וזה שאנחנו כאשר חפשנו ענין הצורות הנמצאות בחמרים בכל הנמצאים השפלים המתהוים, נמצא אותם כלם הולכות מהלך השלמות

14 בכל] וכל S.

Hebräischen Uebersetzungen, §67, p. 143; see also above, vol. II, p. 7, note 1.

The later form is superior to the prior one, as though the matter in receiving forms proceeds from imperfection to perfection, first receiving a lower form and then a higher form, and thus gradually ascending from an inferior grade of existence to a more perfect one. Thus matter first receives the forms of the elements, then it rises to the stage of minerals, to which the elements stand in the relation of matter. Then it attains to the grade of plants to which minerals bear the relation of matter. Then it ascends to the degree of animals, to which plants are related as matter, and then it rises to the grade of man, animals being in the position of matter. Here the process comes to an end. As in a given motion, every part of the motion is for the sake of the part which comes after, so it seems, in the genetic process of the lower forms of existence, that every part is for the sake of the part that comes after. And as a given motion ends up with a result which is the final cause of all the partial motions, so the genetic process rises gradually until it attains finally to the human form, where it

קצתם לקצת, רצה לומר שהצורה המתאחרת יותר נכבדת מן הקודמת לה, וכאלו החומר מתנועע תמיד בקבלת הצורות ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות, כי יקבל ראשונה הצורה היותר פחותה ואחר הצורה היותר נכבדת, ויעלה מדרגה אחר מדרגה מן המציאות החסר אל היותר שלם. שהרי החומר מקבל ראשונה צורות היסודות, ואחר יעלה למדרגת המחצבים, והיסודות הם במדרגת ההיולי להם, ואחר יעלה למדרגת הצמחים, והמחצבים הם במדרגת ההיולי להם, ואחר יעלה למדרגת הבעלי חיים, והצמחים הם במדרגת ההיולי להם, ואחר יתעלה למדרגת מין האדם, והבעלי חיים במדרגת ההיולי למין האדם, ובו תעמוד היצירה. וכמו שבתנועה האחת יהיה כל חלק בעבור החלק הבא אחריו, כן יראה שיהיה הענין במתהוים השפלים שיהיה כל חלק בעבור החלק הבא אחריו, וגם כן כמו שהתנועה תכלה אל תכלית מה הוא היה סבת כל התנועות החלקיות, כן ההויה תעלה מדרגה אחר מדרגה עד שתתעלה באחרונה אל

9–10 והמחצבים–להם] A om. || 12 חיים] A adds והצמחים הם. || 13 היצירה] S התורה.

stops, because this is the end of all the lower genetic processes.

That matter always moves from a less perfect to a more perfect form of existence, as the character of the composition rises in quality, is proved by the coral, which is intermediate, so to speak, between mineral and plant;[1] by the marine sponge, which has only the sense of touch, and is intermediate as it were between plant and animal;[2] and by the ape, which stands midway between the animal species and man,[3] where the process stops. It follows necessarily, therefore, that man, who is the end of all the lower creatures, is nobler and more perfect than all, since in him are combined all the earlier forms, which stand to him in the relation of matter. Therefore he is greater than all the others, and subdues all the animals and rules them, because he has the power

---

[1] I cannot find the Greek source of this statement about corals. Aristotle does state in general that there is a gradual and continuous transition from the inanimate to the animate, but does not mention, so far as I have been able to find, any specific substance as standing midway between the mineral and the plant. Aristotle says, History of Animals, VIII, 1, p. 588b 4: *οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἡ φύσις ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνειν τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν.* The word *κοράλλιον* is not found in Aristotle. Gersonides, however, Milhamot, I, 12, has a similar statement. Cf. Ben Jehuda's Lexicon, s. v. אלמג. See also Duran, Magen Abot, p. 46a, 68a.

[2] Hist. Anim., VIII, 1, p. 588b 12: *ἔνια γὰρ τῶν ἐν τῇ θαλάττῃ διαπορήσειεν ἄν τις πότερον ζῷόν ἐστιν ἢ*

הצורה האנושית ותעמוד בה, לפי שהיא תכלית כל ההויות השפלות.

ד ומה שיורה על שהחומר מתנועע תמיד מן המציאות החסר אל המציאות השלם כפי מה שיתעלה ההתמזגות, הוא מה שנמצא האלמוג שהוא כמו אמצעי בין הדומם והצומח, ונמצא האספוג הימיי שאין לו אלא חוש ההרגש בלבד, והוא כמו האמצעי בין הצומח והחי, ונמצא הקוף שהוא כמו אמצעי בין מיני הבעל חי ומין האדם, ובמין האדם תעמוד ההויה, אם כן אי אפשר מבלי שיהיה האדם שהוא תכלית היצירות השפלות יותר נכבד ושלם מכלן אחר התקבץ בו כל הצורות הקודמות, והן כמו היולי אליו, ועל כן היה גדול על כלן וכובש כל הבעלי חיים תחתיו ורודה בהם, לפי שהשגותיו

6 מה] S om. || 7 בלבד] S om.

φυτόν.... l. 20: *ὁ δὲ σπόγγος παντελῶς ἔοικε τοῖς φυτοῖς*. Here he classes the sponge with plants. In Book I, 1, p. 487b 9 he says: *δοκεῖ δὲ καὶ ὁ σπόγγος ἔχειν τινα αἴσθησιν. σημεῖον δὲ ὅτι χαλεπώτερον ἀποσπᾶται, ἄν μὴ γένηται λαθραίως ἡ κίνησις, ὥς φασιν.*

[3] On the Parts of Animals, IV, 10, p. 689b 31: *ὁ δὲ πίθηκος διὰ τὸ τὴν μορφὴν ἐπαμφοτερίζειν καὶ μηδετέρων τ' εἶναι καὶ ἀμφοτέρων, διὰ τοῦτ' οὔτε οὐρὰν ἔχει οὔτ' ἰσχία . . .*

of comprehending the general, whereas the lower animals perceive only the particular, having no power to comprehend the universal. Therefore they have particular organs and particular instincts corresponding to their perception of the particular. Thus, they have particular organs to fight with in a specific way, the boar with his tusks, the ox with his horns, the porcupine with his quills, the turtle using his shell as a protection. But man who is the end of all the lower existences, and in whom are combined all the particular perfections of the other animals, is endowed with general comprehension and intelligence. He comprehends all that the other animals do, and besides understands the general and not merely a particular thing. Therefore his organs are general, like the hands which are potentially every kind of weapon to fight against all kinds of animals in all possible ways and to subdue them. The spear takes the place of horns, the sword represents the tusks of the boar, the shield or the coat of mail protects him as the shell protects the turtle.[1] All these weapons and arms are not born with the human being as is the case with the animals, so that he might not have to carry a heavy burden with him all the time.[2]

---

[1] On the Parts of Animals, IV, 10, p. 687b 2: *ἡ γὰρ χεὶρ καὶ ὄνυξ καὶ χηλὴ καὶ κέρας γίνεται καὶ δόρυ καὶ ξίφος καὶ ἄλλο ὁποιονοῦν ὅπλον καὶ ὄργανον.*

[2] Ibid. p. 689b 10: *τούτων δ'αἰτία μία τίς ἐστιν . . . διότι μόνον ἐστὶν ὀρθὸν τῶν ζῴων ἄνθρωπος. ἵν' οὖν φέρῃ ῥᾳδίως τἄνω κοῦφα ὄντα, ἀφελοῦσα τὸ σωματῶδες ἀπὸ τῶν ἄνω πρὸς τὰ κάτω τὸ βάρος ἡ φύσις προσέθηκεν.*

כולן הן כוללות והשגות כל הבעלי חיים הן פרטיות כי לא ישיגו ענינים כוללים, ועל כן ימצאו להם כלים פרטיים ותחבולות פרטיות כפי השגותיהם הפרטיות, כי ימצאו להם כלים פרטיים להלחם בהם מין ממיני המלחמה, כמלתעות לחזיר והקרנים לשור והקוצים בעור הקפוד והמגן לחומט להגין עליו, אבל האדם להיותו סוף כל ההויות השפלות ונתקבצו בו כל השלמיות הפרטיות שנמצאו בכל שאר הבעלי חיים, היו השגותיו כלליות ושכלו כללי, רצה לומר שהוא משיג השגות כל הבעלי חיים ומשיג גם כן כללי הדברים ולא דבר פרטי מיוחד, ועל כן היו כליו כלליים, כמו הידים שהם בכח כל כלי המלחמה להלחם בכל הבעלי חיים בכל מיני המלחמות ולכבוש אותם תחתיו, כי יקח בהם הרומח מקום הקרנים בבעלי הקרנים והסייף מקום המלתעות בחזיר, ויקח המגן בידו או ילבש השריון להגין עליו מקום חמגן בחומט, ולא נבראו עמו כל כלי המלהמה כמו שהוא בבעלי חיים, כדי שלא יהיו לו למשא כבד לנשאם עליו תמיד.

1 כוללות] S כללות. || 3–4 ותחבולות–פרטיים] A om. by homoioteleuton. || 9 כלליות] S כוללות. || 11 גם כן] S om. || כללי] S כוללי. || 13 בכל] S מכל. || 14 תחתיו] A תחת ידו.

Therefore the Creator in forming man used His wisdom in giving him organs general in their utility, which are potentially all kinds of weapons, and an intellect capable of comprehending generalities rather than particulars, that he may be able to understand all that the animals perceive in the way of particulars, and utilize the weapons above mentioned in different ways when he needs them and lay them aside when he does not need them, so that they may not be a burden to him. Similarly man's garments are not attached to his body, so that he may use such clothes as he needs in winter and take them off in summer that they may not be a burden, as their wool is to lambs, who have to be sheared. Intelligence and understanding is given to man to build strong buildings where he can fortify himself against the violence of wrong-doers instead of holes of the earth and of the rocks used by the animals.

By means of his general intellect he can comprehend all the particular instincts of the animals and their particular perceptions and characteristics, as is said in Job,[1] "Who teacheth us through the beasts of the earth, and maketh us wise through the fowls of heaven." The meaning is not that the beasts and the fowls are wiser and more intelligent than the human species, and that the latter must learn from them, for

[1] Job 35, 11. Note unusual translation, borrowed from the Talmud. See following note.

ה ולזה התחכם הבורא ביצירתו לעשות לו כלים כלליים הם בכח כל כלי המלחמה, ונתן לו שכל כללי במה שישיג כללי הדברים ולא פרטיותם, וכן שיוכל להשיג בו כלל כל ההשגות הפרטיות אשר בכל הבעלי חיים, וישתמש מן הכלים ההם בפנים שונים לעת הצורך ויניחם כשלא יצטרך אליהם ולא יהיו עליו למשא כבד, וכן המלבושים הם דבר חוץ מגופו, כדי שיקח מהם הצריכין לו בעת החורף ויקל אותם מעליו בעת הקיץ ולא יכבד עליו כצמר לכבשים שיכבד עליהם ויצטרכו לגוזזים, ונתן לו חכמה ותבונה לבנות בנינים חזקים להסתר שם מרגשת פועלי און, מקום חורי עפר וכפים אשר לבעלי חיים.

ו וכן יוכל להשיג בשכל הכללי אשר בו כל התחבולות הפרטיות אשר בכל אחד מהבעלי חיים וכל ההשגות והמדות הפרטיות אשר להם, כמאמר איוב מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו, ואין רצונו לומר שהבהמות והעופות הם יותר חכמים ונבונים ממין האדם שיצטרך האדם ללמוד

17 איוב ל"ה י"א.

3 כללי] כוללי S. || 5 בכל הבעלי] בבעלי A. || 18 האדם] A om.

experience belies this, seeing that man rules and manages them. The meaning is that man with his general intelligence and instruments learns from all the animals all their particular instincts and perceptions, combines them all and makes them general. So we find in the Talmud:[1] "Said R. Hiyya, The verse, 'He teacheth us through the beasts of the earth,' refers to the mule which urinates kneeling, while the verse, 'And maketh us wise through the fowls of heaven,' alludes to the cock, who pets his consort before copulation. Said R. Johanan, If the Torah had not been given to Israel, we should learn modesty from the cat, prohibition of robbery from the ant, and the wrongfulness of incest from the dove." This can be explained in the way expressed above, namely that the particular characteristics of the animals man should learn with his intellect, which combines them and makes them general. In the same way, as, on account of his intellect and organs he is just as capable as though he were provided by nature with all instruments of war and with garments corresponding to the wool of sheep, and is able to prepare his food by combining articles of diet in a way that is appropriate and agreeable and wholesome for his

[1] ‘Erubin 100b.

מהם, כי החוש יכזיב זה, להיותו מושל על כלן ורודה בהם, אבל יאמר כי האדם מצד ששכלו וכליו כלליים, ילמוד מכל הבעלי חיים כל התחבולות וההשגות הפרטיות אשר להם, ויתקבצו כולם בו ויהיו בו כלליים, כמאמר חכמינו ז״ל אמר ר׳ חייא מאי דכתיב מלפנו מבהמות ארץ, זו פרדה שכורעת ומשתנת, ומעוף השמים יחכמנו, זה תרנגול שמפייס ואחר כך בועל, אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה. וזה מבואר על הדרך שכתבנו, כי המדות הפרטיות אשר בבעלי חיים ראוי לו לאדם שילמד אותם מצד שכלו ויתקבצו כלם בו ויחזרו בו כלליים, כי כמו שמצד שכלו וכליו הוא כאלו נבראו עמו כל כלי המלחמה וכאלו נבראו עמו המלבושים מקום הצמר בכבשים, וכן שידע לתקן מזונו באופן נאות אל מזגו מרכיב המאכלים זה בזה באופן שיהיה ערב ובריא אל

5 עירובין דף ק׳ ע״ב.

4 ויתקבצו] S ויקבצו. || 16 וכן] S וכדי. || 16–17 אל–באופן] A om.

nature and temperament, so he should learn all the particular good characteristics of the various animals and combine them, and thus invent the arts and the sciences.

This is the meaning of "Perek Shirah," concerning which the Rabbis say, "Whoever says Perek Shirah every day is assured of a share in the hereafter."[1] "To say," means not merely to repeat by rote, but to understand with the mind, as in the expression,[2] "I *said* in my heart." The meaning is that one should consider the fact that every visible creature has something to teach us, a good quality, or a moral lesson, or some wise inference. To quote an example from Perek Shirah, "What do the heavens say? 'The heavens declare the glory of God, etc.' "[3] The word "say" that is used throughout Perek Shirah has the same meaning as "signify," like the talmudic expression, "This says," meaning, this signifies. The meaning is that from the motion of the heavens we may infer that there is a Being who moves them without being Himself in motion, and that He is omnipotent, seeing that He moves such tremendous bodies, that is, He is God. This is a philosophic inference, as is explained in the proper place.

---

[1] See II, 11, note 2. See Baer's Siddur, p. 547, note, according to whom there is no such statement in Talmud or Midrash.

[2] Eccl. 2, 1.

[3] Ps. 19, 2.

מזגו, כן ראוי שילמד כל המדות הטובות הפרטיות אשר בכל אחד מן הבעלי חיים ויקבץ אותם כדי שימצאו כלן בו, וימציא בזה המלאכות והחכמות.

ז ועל הכונה הזאת נתיסד פרק שירה, שאמרו רבותינו ז"ל כל האומר פרק שירה בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ואין הכונה על ההגה והצפצוף בפה אלא על מחשבת הלב, כמו אמרתי אני בלבי, והמחשבה היא שיסתכל כי מכל אחד מן הנבראים הנראים לעין יש ליקח ראיה על איזו מדה טובה או מוסר השכל או דבר חכמת בינה, כמו שאמרו שם שמים מה הם אומרים השמים מספרים כבוד אל וגו', ואומרים ואומר הנזכר שם בכל פרק שירה, לרמוז על ההוראה, כאמרם ז"ל זאת אומרת, ורוצה לומר כי מתנועת השמים יש לקחת ראיה על המצא מניע אותם בלתי מתנועע, והוא בתכלית היכולת והעצמה, שהוא מניע גופים נוראים כאלו הוא האלוה יתברך, וזהו דבר חכמת בינה כמו שנתבאר במקומו.

7 קהלת ב' א'. || 11 תהלים י"ט ב'.

הטובות[1]] S om. || ועל[4]] A om. an entire passage beginning here and ending with כל הענינים הפרטיים ההם near the end of the chapter.

We also read there,[1] "What do the dogs say? 'Come, let us bow down and bend the knee; Let us kneel before the Lord our Maker.' "[2] The meaning is that from the dog, who knows his master or any one who treats him well, and is obedient, loyal and grateful to him as far as lies in his power, we may learn the moral lesson of thanking God for the good He has done us in providing us with food; of submission and obedience as far as lies in our power, even as He does good also to those who are guilty; and we should not be ungrateful.

Another example is,[3] "What does the ant say? 'Who giveth food to all flesh, for His mercy endureth forever.' "[4] The meaning is that if one reflects upon the ant, which is a tiny creature and yet prepares her food in the summer and gathers it in the harvest, he will learn the quality of industry, and will understand that God gives food to all flesh and prepares sustenance for all the creatures that He has created in that He has endowed each one with the instinct of seeking its food at the proper time and from the proper source. Man, therefore, who is endowed with knowledge and understanding, must make efforts to obtain food and not to be idle. For the blessing of God makes rich those who prepare them-

[1] Baer, l. c., 552.

[2] Ps. 95, 6.

[3] Baer, 549.

[4] Ps. 136, 25.

ח וכן אמרו שם כלבים מה הם אומרים, בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו, ורוצה לומר כי ממה שהכלב מכיר את קונו ואת המטיב לו והוא נכנע תמיד לפניו ומחזיק לו טובה בכל יכלתו מאשר בידו לעשות, יש לקחת מזה מוסר השכל להודות לאל על כל הטובה שהוא מטיב לנו וזן ומפרנס אותנו, ולהשתחות לפניו ולעבוד עבודתו מאשר תשיג ידנו כעל כל אשר הוא גומל לחייבים טובות, ושלא נהיה כפויי טובה.

ט וכן אמרו נמלה מה היא אומרת, נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו, ורוצה לומר כי כשיסתכל האדם בנמלה שהיא בריה קטנה ותכין בקיץ לחמה ואגרה בקציר מאכלה, ילמד מדת החריצות ויבין כי ה' נותן לחם לכל בשר ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא, בשנתן בהם טבע לבקש טרפם בעת הראוי ומדבר הראוי, ולכן האדם אחר שנתן בו מדע והשכל, צריך שישתדל בהשגתו ולא יתרשל בזה, כי ברכת השם היא תעשיר למכינים עצמם

1 תהלים צ"ה ו'. || 10 שם קל"ו כ"ה.

selves to receive it, as the Rabbis[1] say in commenting on the biblical expression, "In order that the Lord, thy God may bless thee."[2] To prevent the inference that God's blessing comes to the idle, the sequel reads, "In all the work of thy hand which thou doest."

But a man might say: inasmuch as the matter depends upon my own efforts, I will steal and rob and plunder as I find opportunity. To counter this they say, we learn the wrongfulness of robbery from the ant,[3] which never steals or robs or takes anything that belongs to another. The experiment has often been tried to take a grain of wheat from one of them and put it in front of the others. When they approach it they know by the smell that it belongs to another ant and pass it by, refusing to take what does not belong to them. This is what Solomon meant when he said:[4] "Go to the ant, thou sluggard: Consider her ways, and be wise; which having no chief, overseer, or ruler, . . ." i. e. none to prohibit robbery, yet keeps away from it and takes pain to prepare her food in summer without robbery.

We read in the same place,[5] "What does the dove say? 'O my dove, that art in the clefts of the rock . . .' "[6] The meaning is that Israel is compared to a dove, so that they may learn her

---

[1] Seder Eliyahu, ed. Friedman, XV, p. 70.

[2] Deut. 14, 29.

[3] 'Erubin, 100b.

[4] Prov. 6, 6.

[5] Baer, 550.

[6] Cant. 2, 14.

לקבל אותה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, למען יברכך ה' אלהיך, יכול יושב ובטל, תלמוד לומר בכל מעשה ידך אשר תעשה.

י וכדי שלא יאמר אדם אחר שהדבר תלוי בהשתדלותי אגנוב או אגזול או אעשוק כאשר תשיג ידי, אמרו למדנו גזל מנמלה, כי לעולם לא תגנוב ולא תגזול ולא תקח דבר ממה שזכתה בו חברתה, על דרך שנסו המנסים פעמים הרבה לקחת גרגיר חטה מאחת מהם ולהניחו בפני האחרות, ובעברם עליו יריחו אותו שהוא מאחרת ממינם ויניחוהו, כי לא יקחו דבר שאינו ראוי, ועל זה אמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם אשר אין לה קצין שוטר ומושל, רוצה לומר שאין לה קצין שוטר ומושל שיכריחנה על הגזל, ואף על פי כן תזהר ממנו ותשתדל להכין בקיץ לחמה מזולת גזל.

יא וכן מה שאמרו יונה מה היא אומרת, יונתי בחגוי הסלע וגו', רוצה לומר כי לכך נמשלו ישראל ליונה

1 סדר אליהו הוצאת פרידמן, פ' ט"ו, דף ע'. || 2 דברים י"ד כ"ט. || 6 עירובין דף ק' ע"ב. || 11 משלי ו' ו'. || 16 שיר השירים ב' י"ד.

ways, as we read in Midrash Hazit:[1] The dove is modest, and so is Israel. The dove never changes her mate after she knows him, and similarly Israel never changed their God from the time that they knew Him. This is similar to the passage mentioned before, where it is said that we can learn to reject incest from the dove. In Midrash Hazit there are many similarities expressed between Israel and the dove.

We also find in Perek Shirah,[2] "What does the apple say? 'As an apple-tree among the trees of the wood so is my beloved among the sons. Under its shadow I delighted to sit, and its fruit was sweet to my taste.' "[3] The meaning is that God is compared to the apple-tree, as is said in Midrash Hazit. An apple-tree does not give as much shade as other trees, and yet one desires to sit in that small shade, because of the expectation of the fruit, which is so good and sweet smelling and agreeable to the taste. In the same way though a person who serves God may meet with trouble and suffering and find no prosperity in this world as long as he "dwells in the covert of the Most High and abides in the shadow of the Almighty,"[4] nevertheless he should not abandon his innocence,

---

[1] Same as Midrash Shir ha-Shirim Rabbah, an exegetical midrash to Canticles. See J. E. VIII, 564. The citation is found in §4, ed. Lublin, p. 166.

[2] Baer, l. c., 549.

[3] Cant. 2, 3.

[4] Ps. 91, 1.

כדי ללמוד מדרכיה, כמו שאמרו במדרש חזית, מה יונה זו צנועה אף ישראל צנועין, מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה אינה ממירתו באחר, אף ישראל משעה שהכירוהו להקדוש ברוך הוא לא המירוהו באחר, וזה כענין מה שאמרו למדנו עריות מיונה, ושם במדרש חזית דמיונים הרבה שמדמים את ישראל ליונה.

יב וכן מה שאמרו שם בפרק שירה, תפוח מה הוא אומר, כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי, על זה הדרך יתפרש, כי לכך נמשל הקדוש ברוך הוא בתפוח כמו שאמרו במדרש חזית, לומר לך אף על פי שאילן התפוח אין אדם נהנה בצלו לפי שאין לו צל גדול כשאר אילנות, מכל מקום לתקות טובת הפרי וריחו ומתיקותו וערבותו אל החיך ישתוקק האדם לישב בצל המועט ההוא, כך אף על פי שיסורין באין על האדם העובד את השם ואינו מצליח בעולם הזה בהיותו יושב בסתר עליון ובצל שדי יתלונן, ראוי לו שלא יעזוב תומו בהיותו מקוה

9 שיר השירים ב׳ ג׳.

5 המירוהו באחר] S om.

because of the expectation of future reward, which is so sweet and agreeable to those that know it. We also find in Midrash Hazit, "As all run away from the apple-tree in the hot season because it has no shade, so the gentile nations refused to dwell in God's shadow at the time when the Torah was revealed. Was Israel guilty of the same act? No! 'Under its shadow I delighted to sit.' " In this way should the entire Perek Shirah be interpreted. The teaching of the whole composition is that man can learn a lesson from all existing things which he perceives with his senses, a lesson concerning conduct. For the human intellect is general and must combine in it all the particulars observable in nature. It is clear therefore that he is more noble and more perfect than the other animals because he combines all particulars in a way no other animal does, and because he rules over them by his wisdom and subjects them to himself, as the Bible says, "Thou hast made him to have dominion over the works of Thy hands; Thou hast put all things under his feet."[1]

---

[1] Ps. 8, 7.

השכר העתיד לבא ומתיקותו וערבותו למכירים בו, וכן אמר במדרש חזית, מה התפוח הזה הכל בורחין ממנו בשעת השרב לפי שאין לו צל, כך ברחו אומות העולם משבת בצל הקדוש ברוך הוא ביום מתן תורה, יכול אף ישראל כן תלמוד לומר בצלו חמדתי וישבתי, ועל הדרך הזה יתפרש כל הפרק ההוא. והורו בו כי מכל הנמצאים המוחשים אחד לאחד יש לו לאדם לקחת ראיה על מה שראוי לו לעשות ולהתנהג בו, כי שכלו הוא כללי, וראוי שיתקבצו בו כל הענינים הפרטיים ההם. ולזה יראה שהוא יותר נכבד היצירה ויותר שלם מכל הבעלי חיים, להתקבץ בו כל הדברים הפרטיים, מה שלא נמצא כן בשום מין ממיני הבעלי חיים, ולהיותו מושל על כלם בהכמתו וכובש אותם תחתיו, כמאמר הכתוב תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו.

15 תהלים ח' ז'.

[10] ההם] The passage omitted in A (see p. 9 Heb., n. 4) ends here; B, C, D, E do not omit it. || [11] מכל] A adds מיני.

CHAPTER 2

Every natural existent has in its specific form a certain property and purpose which distinguish it from other species. This purpose which exists in every species is the cause which determines its existence in that specific form. Man is also a natural existent, being the noblest and most perfect of them, as we have explained. He must therefore also have a proper purpose which is related to his specific form. It can not reside in the faculties of nutrition and sensation, for in that case the perfection and purpose of the ass and the pig would be the same as that of man. It is clear therefore that the perfection of man must consist in something which he has over and above the other animals.

Now we see that man has a potentiality and capacity of apprehending concepts, discovering sciences and bringing them from potentiality to actuality, more than all the other animals. Therefore human perfection must depend upon this intellectual power. And this power being divided into theoretical and practical, human perfection must depend upon the theoretical part rather than upon the practical, for the former bears closer relation to man's nature.[1]

---

[1] The entire argument has its source in the Nicomachean Ethics of Aristotle, I, 2 ff.

פרק ב

א למה שהיה כל נמצא טבעי אמנם יש לצורתו המינית סגולה ותכלית מה בה יבדל משאר המינים, והתכלית ההוא הנמצא במין מין הוא סבת מציאותו בצורה ההיא המיחדת המין ההוא, והיה האדם מכלל הנמצאות הטבעיות והיותר נכבד ושלם היצירה מהם כמו שבארנו, ראוי אם כן שימצא לו תכלית מיוחד ייוחס אל צורתו המינית איננו בכח ההזנה וההרגש, שאם היה כן יהיה שלמות ותכלית החמור והחזיר שוה לשלמות האדם ותכליתו, ולזה הוא מבואר שהשלמות הזה ראוי שיהיה במה שנמצא בו שהוא יתר על הבעלי חיים.

ב ולפי שאנחנו נראה שיש בו כחניות והכנה על קבול המושכלות והמצאת החכמות והוצאתם מן הכח אל הפעל יותר מכל שארי הבעלי חיים, ראוי שיהיה השלמות האנושי נתלה בזה הכח השכלי. ולמה שיהיה זה הכח נחלק אל עיוני ומעשי, ראוי שיהיה שלמותו נתלה בחלק העיוני ממנו יותר ממה שיתלה במעשי, לפי שהוא מתיחס אל טבעו.

---

4 מין] A om. || 17 זה] A זן.

We can not say that the purpose of the human intellect is exclusively practical, to enable man to invent arts and trades. For it is made clear in the *Treatise on Animals*, composed by the Brethren of Purity,[1] that as a general rule the lower animals are more adept in practical skill than man. Moreover if this were the case, then since the purpose is more important than that which comes before the purpose, the practical arts would be more noble than the speculative, and those speculative arts which lead to no practical result at all would be vain and of no value whatever. But this is contradicted by our nature and universal opinion. For all agree that the theoretical arts are superior to the practical. Again, the joy we feel in a thing relates to the purpose, and to that which is near to the purpose more so than to that which is far from it. But we find that the satisfaction and joy derived from a little theoretical knowledge are infinitely greater than

[1] The reference is to the Encyclopedia of the Brethren of Purity, a Mohammedan Order of the tenth century, which contains a treatise on the relative merits of human beings and animals, in the form of a fable, in which the animals come before the King of the jinn (genii) and make complaint of the harsh treatment they suffer at the hands of man. Cf. Dieterici, "Der Streit zwischen Mensch und Thier," Berling 1858, Arabic text, 1879. The Hebrew translation of that treatise, by Kalonymos b. Kalonymos, under the name אגרת בעלי חיים, has been published several times. Cf. Steinschneider, Die Hebräischen Uebersetzungen, §530, pp. 860 f. The Arabic name of the order

ג שאין לומר שעקר המצא זה השכל באדם הוא בעבור המעשה בלבד, רצוני כדי להמציא המלאכות המעשיות והאומניות, כי כבר נתבאר באגרת הבעלי חיים אשר חברו אחואן אלצפ"א כי בכלל הבעלי חיים ימצא שלמות המלאכות והאומניות יותר ממה שימצא במין האדם. ועוד שאם כן אחר שכל תכלית הוא נכבד ממה שלפני התכלית, היו המלאכות המעשיות יותר נכבדות מהעיוניות, ויהיו אם כן המלאכות העיוניות שאינן מכונות לצד מעשה כלל שוא ודבר בטל, וזה חלוף מה שנוצרנו עליו וחלוף דעת הכל, כי כל האנשים מסכימים שיש יתרון למלאכות העיוניות על המעשיות. ועוד שהשמחה בכל דבר אמנם תהיה בתכלית ובמה שיקרב אל התכלית יותר ממה שירחק ממנו, ואנחנו נמצא השמחה והערבות במעט המושג מן הדברים העיונים יותר גדולה לאין שעור

---

1 השכל] A הכח השכלי. || 4 אחוא"ן] S, B and C ארואן; A, D אבואן; E אלמאן. The correct reading is of course that in the text. || 13 ועוד] S ועוה.

---

is اخوان الصفا, which is corrupted in various ways in the different editions and MSS. of the ‘Ikkarim.

all the satisfaction derived from practice. This proves that the real purpose of man depends upon the theoretical part of the intellectual power.

This is why we find that man has a stronger desire for the sensibilia of sight and hearing than for those of smell and taste. Nature has put in us a stronger desire for the former because we are more apt through them to acquire theoretical knowledge, upon which human perfection depends. The other sensibilia, on the other hand, bear a closer relation to the corporeal sensations and desires, which are far away from the specific perfection of man. Man has them only for the maintenance of his body, like the other animals. Now as every existent has a greater desire for that which has a bearing on his specific form and proper purpose, he has also a strong desire for the powers and instruments which lead to that purpose. Therefore man has a greater desire for these two sensibilia than for the others, because they play a greater part in leading man to his purpose than the others.

And this is the reason why the Bible ascribes to God the formation of these two senses, rather than the others. Solomon says, "The hearing ear, and the seeing eye, The Lord hath made even both of them."[1] And since instruction which is

[1] Prov. 20, 12.

מכל שמחת המעשיות, וזו ראיה שעקר התכלית האנושי הוא נתלה בחלק העיוני מן הכח השכלי.

ד ולזה תמצא היות האדם כוסף אל מוחשי הראות והשמע ממוחשי הריח והטעם, כי הטבע שם תשוקתנו לאלו יותר חזקה, להיותם מתיחסים יותר אל שנקנה בהם הדברים העיונים, שבהם נתלה השלמות האנושי שהוא תכלית שלמות האדם, ושאר המוחשים הם מתיחסים יותר אל ההרגשות והתאוות הגופניות, שהם רחוקות מאד משלמות האדם המיניי, ואינם בו אלא להעמיד הגוף בלבד כבשאר הבעלי חיים. ולפי שכל נמצא יכסוף יותר להמשך אל הדבר המתיחס אל צורתו המינית ואל תכליתו המיוחד לו, ישתוקק יותר אל הכחות והכלים המביאים אל התכלית ההוא, ולזה יהיה האדם נכסף יותר אל אלו שני המוחשים מזולתם, להיותם מגיעים האדם אל תכליתו יותר מזולתם.

ה ולזה ייחס הכתוב יצירת שני אלו החושים אל השם יותר מזולתם, אמר שלמה אוזן שומעת ועין רואה ה׳ עשה גם שניהם. אבל להיות הלמוד המגיע

---

18 משלי כ׳ י״ב.

---

2 הכח] S om. || 3 כוסף] A נוסף. || 15 נכסף] A כוסף. || 19 אבל להיות] A ולהיות.

imparted by a teacher is more permanent than that which is not so acquired, the author of Proverbs explains in another verse that hearing is superior to sight, "The ear that hearkeneth to the reproof of life abideth among the wise."[1] In allusion to the superiority of these two senses over the others because they are instrumental in man's acquisition of perfection, Solomon says in the Song of Songs, "O my dove, that art in the clefts of the rock, in the covert of the cliff, let me see thy countenance, let me hear thy voice; For sweet is thy voice, and thy countenance is comely."[2] In poetic figure he speaks to his own soul, which he pictures as a dove, and speaks of her as being in the clefts of the rock, in the coverts of the cliff, alluding to the fact that the soul is hidden in the body, its seat not being known. The word countenance in the above passage is expressed in the Hebrew by the plural to indicate two things, letters in a book, and the sensibilia, both of which are necessary means of acquiring knowledge, and both of them are comely. Then he says, "Let me hear thy voice," meaning to say that though the voice of the dove is not sweet, the voice of this one is sweet, meaning the voice through which the soul learns concepts from the teacher; that voice, he says, is very sweet. Therefore he says, Let me hear thy voice, that which thou hast received from thy teacher, for thy voice is sweet, and thy countenance is

[1] Prov. 15, 31.

[2] Cant. 2, 14.

מן המלמד יותר קיים בנפש, באר בפסוק אחר שיש יתרון לשמע על הראות, ואמר אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין. ולמעלת שני אלו החושים מזולתם להיותם כלים אל שישיג השלמות האנושי על ידם, אמר שלמה בספר שיר השירים רומז אל שניהם, יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראך נאוה, כי הוא על צד השיר היה מדבר עם נפשו ומתאר אותה ביונה, ואמר עליה יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה, לרמוז שהיא יושבת בסתר הגוף ולא נודע מקומה איה הוא, ואמר הראיני את מראיך שני מראים, לרמוז על מראה האותיות אשר בספר ומראה המוחשות, אשר באמצעות שניהם יושג הלמוד, כי כל אחד מהם הוא נאוה, אמר השמיעיני את קולך, כלומר אף על פי שאין קול היונה ערב הנה את יונתי תמתי קולך ערב, רוצה לומר הקול שתשיגי בה המושכלות מן המלמד הוא ערב עלי מאד, ועל כן השמיעיני את קולך שקבלת מן המלמד כי קולך ערב ומראך

2 משלי ט"ו ל"א. || 6 שיר השירים ב' י"ד.

6 רומז–שניהם] A om. || 11 ואמר] S om. || 12 מראים] A מינים. || 18 עלי] S עד.

comely. For through these two senses man’s capacities are realized *in actu*, and he attains his perfection if he uses them properly.

But if he directs them to the world’s vanities, he is as though he were deaf and blind. Thus, the prophet calls those who occupy themselves with the vanities of the world, deaf and blind, “Hear, ye deaf, and look, ye blind, that ye may see.”[1] The reason is, because they do not employ their senses properly, i.e. to actualize their potential perfections, which is the only way by which man can realize his purpose.

In explanation of this we must say that there are two kinds of perfection, a first and a last. The first is that perfection which a thing has as soon as it comes into existence, the *perfection of existence*. The other is the perfection which a thing has not solely by existing. It is only potential in the existing thing, which attains that

---

[1] Is. 42, 18.

נאוה, לפי שעל ידי שני החושים יצא הכחניות אשר באדם מן הכח אל הפעל, ויגיע האדם אל תכלית שלמותו בהיותו משתמש בשני אלו החושים כפי מה שראוי.

ו ואם לא ישתמש בהם רק בהבלי העולם הנה האדם כאלו הוא חרש ועור, וכן קרא הנביא למתעסקים בהבלי העולם חרשים ועורים, כמו שאמר החרשים שמעו והעורים הביטו לראות, וזה לפי שאינם מתעסקים בהם כראוי להם, שהוא להוציא השלמות אשר בכח אל הפעל, ואי אפשר שיגיע האדם אל שלמות תכליתו אם לא בהוצאת הכחניות אשר בו אל הפעל.

ז וזהו כי השלמיות שני מינים, שלמות ראשון ושלמות אחרון. שלמות ראשון הוא השלמות המגיע לדבר עם היותו נמצא בפעל מיד כשימצא, ויקרא שלמות המציאות, ושלמות אחרון הוא השלמות שאינו מגיע לדבר עם מציאותו מיד אבל הוא בו בכח בשעת מציאות הדבר ההוא ויגיע אל השלמות

---

8 ישעיה מ״ב י״ח.

---

6 כאלו] A adds האדם. || 7 ועורים] A om. || 9 כראוי] S בראוי. || 12 אשר בו] A om. || 17 בו] A om.

perfection when its potentialities are actualized. This is called the *perfection of purpose.* This is the perfection that is intended for man. Take a chair, for example. Its first perfection is attained as soon as it comes into existence, as soon as its manufacture is completed. The last perfection of the chair, the perfection of purpose, is not attained until it is sat on.[1] In the lower animals the only perfection that is expected of them is the perfection of existence. Hence in speaking of their formation, the Bible says, "And God saw that it was good,"[2] to indicate that as soon as they come into existence, the good of which they are capable is attained and completed, and no other good is expected of them. But in the account of the formation of man there is no statement

[1] The word שלמות, translated here perfection, represents the Aristotelian ἐντελέχεια, entelechy. Compare the Aristotelian definition of the soul as the first entelechy of a natural organic body, *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν*, De Anima II, 1, p. 412a 27. In the same place, l. 22, Aristotle distinguishes between the first and second entelechy: *αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.* Knowledge as opposed to ignorance is the first entelechy, i. e. the first actuality or perfection; the second entelechy is reached when one makes actual use of one's knowledge, or rather when one is actually engaged in reflection and study. In other words the possession of knowledge is the first entelechy, the exercise of one's knowledge, as the mathematician's actual mathematical thought, is the second entelechy. The idea of purpose is not directly mentioned by Aristotle in this

ההוא כשיצא הכחניות אל הפעל, ויקרא שלמות התכלית. וזה המין מן השלמות הוא המכוון באדם, כי הכסא דרך משל שלמותו הראשון יגיע עם מציאותו מיד כשיהיה נשלם עשיתו, ושלמותו האחרון והוא שלמות התכלית לא יגיע רק עם הישיבה עליו. ולפי שאין בבעלי חיים שלמות אחר מקווה מהם אלא שלמות המציאות בלבד, נאמר ביצירתם וירא אלהים כי טוב, לרמוז כי עם מציאותם מיד הגיע ונשלם הטוביות שאפשר שיהיה בהם שהוא שלמות המציאות, ולא יקווה מהם שלמות אחר זולת זה. אבל ביצירת האדם לא

8 בראשית א' כ"ה.

7 בלבד] A om. || 8 אלהים] A adds את האור.

connection, nor does he speak of the two entelechies as the entelechy of existence and the entelechy of purpose, as Albo does. But if we bear in mind that entelechy is the same as form, and purpose is very closely related to form and sometimes identical with it in Aristotle, Albo's designation is not inept. For a thorough discussion of entelechy in Aristotle compare Trendelenburg, De Anima, p. 297 ff., and especially 314 f. Cf. also Zeller, Aristotle and the Earlier Peripatetics, I, 3 and notes.

[2] Gen. 1, 25.

“that it is good,” which seems strange. For it would seem that the formation of man should be characterized as good just like the formation of animals. The reason for the omission is in order to indicate that the good that is intended in the creation of man is not the perfection of existence merely, as in the other animals, but another nobler perfection, which can be attained only when he has actualized his potentialities. But as long as his intellect does not actualize its potentialities, the perfection intended, namely the perfection of purpose, is not attained.

This is the meaning of Solomon’s statement, “A good name is better than precious oil; and the day of death than the day of one’s birth.”[1] The meaning is, a good name acquired by good qualities is better than good oil, for a good name is heard much farther away than extends the odor of good oil. But a good name is not an essential and ultimate good of the soul. Therefore the day of death, when a man has attained his complete knowledge, is better than the day of his birth; for on the day of death he has already actualized the potentialities of his intellect, which is not the case on the day of his birth, for then the perfection of the soul has only potential existence, though the perfection of the body is actual.

---

[1] Eccl. 7, 1.

נאמר כי טוב, וזה יראה דבר מתמיה, וכי לא יהיה ראוי שיאמר על יצירת האדם כי טוב כמו על יצירת שאר הבעלי חיים, אלא שמה שלא נאמר בו כי טוב הוא להורות שהטוביות המכוון באדם איננו הטוב המכוון בשאר בעלי חיים שהוא שלמות המציאות בלבד, אבל יקווה שיגיע ממנו טוביות אחר יותר נכבד לא יגיע עם מציאותו מיד אלא אחר שיוציא הכחניות אשר בו מן הכח אל הפעל, וכל זמן שלא יצא שכלו מכח אל הפעל לא יגיע שלמותו המכוון בו שהוא שלמות התכלית.

ח ולזה אמר שלמה טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו, רוצה לומר השם הטוב הנקנה מצד המדות הטובות הוא טוב משמן הטוב, כי השם הטוב הוא נשמע למרחקי ארץ יותר מריח השמן הטוב, אבל זה איננו טוב עצמי אל הנפש, ולזה יום המות שאז הגיע האדם אל שלמות הדעות הוא טוב מיום הולדו, לפי שביום המות כבר הוציא מה שבכח שכלו אל הפעל, מה שאין כן ביום הולדו שהוא בכח גמור ואין לשלמות הנפשי מציאות אלא בכח, אף על פי שהשלמות הגופיי נמצא אז בפעל.

11 קהלת ז׳ א׳.

[6] אבל] A adds כבר. || [8] שיוציא] A שיוצא. || [9] יצא] A יוציא.

The difference between man and animals in the purpose of their creation is alluded to also in variation of expression. Thus in the account of the formation of animals, we find the expressions, "after its kind," "after their kind," "And God made the beast of the earth after its kind, and the cattle after their kind, and every thing that creepeth upon the ground after its kind,"[1] to indicate that in animals there is no difference between the purpose of one species and that of another. Nor is there a difference between the creation of the male and that of the female. There is one general purpose including them all, and that is the perpetuation of the species, which is the perfection of existence. This is the same for all species and for male and female, for the male has no superiority in this matter over the female. But in the case of man, since the purpose of his creation is not merely the perpetuation of the species, but also the perpetuation of the individual, the expression "after his kind" is not mentioned, and the female was not created at the same time as the male, to indicate the great difference between the two kinds of creation (man and animal). The purpose in the latter is perpetuation of the species, wherein male and female are equal. The purpose of the former is perpetuation of the individual, in which the female is not equal to the male, but was created to help him that he might attain the intended perfection,

[1] Gen. 1, 25.

ט ולרמוז על ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים ושתכליות שתי אלו היצירות מתחלפות, תמצא כי ביצירת הבעלי חיים הזכיר הכתוב למינה למינהו, ואמר ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו, להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה, כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל, והוא קיום המין שזהו שלמות המציאות, וזהו התכלית שוה בכל המינים ובזכר ובנקבה כי אין יתרון בה לזכר על הנקבה, אבל באדם למה שאין הכונה ביצירתו קיום המין בלבד אבל קיום האיש, לא נאמר ביצירתו למינהו ולא נבראת הנקבה עמו מיד, להורות על ההבדל העצום אשר בין שתי אלו היצירות, כי הכוונה באלו קיום המין שהנקבה והזכר שוים בזה, והכונה בזה קיום באיש שאין הנקבה שוה בזה אל הזכר, אבל נבראת לעזור לו כדי שיגיע אל שלמותו המכוון בו

4 בראשית א׳ כ״ה.

[4] ויעש] S, A ויצר ה׳. || [7] אחד–מין] A om. by homoioteleuton.

which was there potentially, at the time of creation, and must be brought into actuality.

As this perfection is in man potentially, and potential existence stands midway, as it were, between existence and non-existence, the Bible calls it nothing. Thus Solomon says, "The pre-eminence of man above the beast is *nothing;* for all is vanity."[1] The meaning is, the pre-eminence of man above the beast is something whose existence is weak. If the passage read: "There is no pre-eminence of man over the beast," it would have the meaning of a purely negative proposition. But since he says: "The pre-eminence of man above the beast is *nothing*," the judgment is affirmative, equivalent to the statement that man has pre-eminence over the beast, but this pre-eminence is nothing, i. e. something whose existence is weak, because it is mere potentiality. The student of logic will understand that this judgment has the value of an affirmative proposition rather than a negative. In reference to this power Job said, "But wisdom shall arise from nothing."[2] The meaning is that wisdom comes from a potentiality residing in man, which is called "nothing" (*ayin*). Man's final perfection is attained when it becomes actual, not before. And the manner in which this power can attain

[1] Eccl. 3, 19. Note the peculiar interpretation.

[2] Job 28, 12. Note peculiar interpretation.

שהוא נמצא בו בעת היצירה בכח, וצריך להוציאו מן הכח אל הפעל.

י ולפי שמציאות השלמות הזה באדם הוא בכח, והמציאות אשר בכח כאלו הוא ממוצע בין המציאות וההעדר, קראו הכתוב אין, אמר שלמה ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל, כלומר המותר הזה על הבהמה הוא דבר שמציאותו חלוש. ואלו אמר ואין מותר לאדם על הבהמה, היה משמעו משפט שולל גמור, אבל אחר שאמר ומותר האדם מן הבהמה אין, משמעו משפט חיובי, כאלו אמר שיש לו מותר על הבהמה אבל היתרון ההוא אין, כלומר דבר שמציאותו חלוש לפי שאיננו רק כחניות בלבד, וזה מבואר לבעלי ההגיון, כי המשפט הזה כחו כח משפט חיובי לא משפט שוללי, ועל הכח הזה אמר איוב והחכמה מאין תמצא, כלומר כי מציאות ההכמה הוא מן הכחניות הנמצא באדם הנקרא אין, כי כשימצא בפעל יגיע תכלית שלמות האדם ולא קודם לכן, ודרך הגעת זה הכח

6 קהלת ג' י"ט. || 15 איוב כ"ח י"ב.

3 השלמות] A om. || 6 כי–הבל] A om. || 7 על הבהמה] A om.

wisdom is by answering the question, "What is it?" in defining things.[1] Hence he says in the sequel, "And 'what' is the place of understanding."

CHAPTER 3

Everything that is potential must pass from potentiality to actuality. And if it does not, then its potential existence is vain, and as though it were not at all. It is clear, therefore, that if man's ultimate perfection and purpose which, as we said, is potential were not realized, the existence of the human species would be vain, for man would have no pre-eminence over the other animal species. We must therefore explain what this purpose is, that man may endeavor to attain it.

According to the opinion of the philosophers the ultimate purpose is the attainment of intellectual knowledge (lit. intelligibles). They say also that the intellect that is acquired by means of it (lit. them) survives after death. This takes place when the intellect, the cognizing subject, and the intelligible object are consolidated into one substance and are identified with the intelligibles in the Active Intellect. This, they say, is the ultimate purpose of man and the happiness of

---

[1] Cf. Aristotle's Posterior Analytics II, 1, p. 89b 24: *ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν* ... ib. l. 34: *γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστὶ θεός, ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος;*

אל החכמה הוא מצד התשובה בשאלת אי זה הוא לדעת גדרי הדברים, וזה אמרו ואי זה מקום בינה.

פרק ג

א כל דבר שהוא בכח צריך שיצא מן הכח אל הפעל, וכל מה שלא יצא מן הכח אל הפעל הנה מציאותו בכחניות ההוא לבטלה וכאלו לא היה, ולזה הוא מבואר ששלמות האדם ותכליתו האחרון שאמרנו שהוא בו בכח, אם לא ימצא בפעל יהיה מציאות מין האדם לבטלה, כי לא יהיה לו יתרון על שאר מיני בעלי חיים, ועל כן צריך שנבאר התכלית הזה מה הוא כדי שיתישר האדם להשיגו.

ב והנה השלמות והתכלית הזה לפי מה שהסכימו הפילוסופים הוא השגת המושכלות. ואמרו כי השכל ההוא הנקנה באמצעותם הוא הנשאר אחר המות, וזה כשיתעצם השכל והמשכיל והמושכל וישוב דבר אחד בעינו עם המושכלות שהם בשכל הפועל, ואמרו שזה הוא תכליתו האחרון והצלחתו הנפשית,

[6] וכאלו] S כאלו.

his soul.[1] They also maintain that except in this way we can not conceive of any survival of the soul, and therefore the existence of the human species would be vain, the human species would have no pre-eminence over the animal, and the perfection of the species of which we spoke in the preceding chapter would be vain. This is the opinion of the philosophers concerning human perfection. It is also the opinion of many Jewish theologians, as stated in their works. They adopted this opinion because they thought that it is the opinion of the Bible. For Moses says, "That I may know Thee in order that I may find favour in Thine eyes."[2] From this, they say, it seems that only he who knows finds favor in God's sight, and no one else.[3] But this is not necessarily implied in the text, which only signifies that he who knows stands on a higher plane than the one who does not know, but nothing else. For the expression, "that I may know Thee," refers to God, and no one can know God outside of Himself. We must therefore examine this question briefly, enough to give the believer an idea, as is our purpose in this work.

If we examine this opinion we shall find that it is absurd in itself and in disagreement with the divine Torah. For the philosophers can

---

[1] See Maimonides, Guide I, 68; Munk, Le Guide des Egarés, I, 301 note 4, 304 note 1; id., Mélanges, p. 364, 540 ff.; Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, 155, 339, 399.

[2] Ex. 33, 13.

[3] The reference is to Maimonides, Guide, I, 54.

ואמרו גם כן שאם לא על דרך זה לא יצוייר שום השארות לנפש ויהיה מציאות מין האדם לבטלה, ולא יהיה אם כן יתרון למין האדם על הבעל חי, ויבטל השלמות המיניי שאמרנו בפרק שלפני זה. זהו דעת הפילוסופים בשלמות האנושי, וכן דעת הרבה מבעלי התורה כמו שכתבו בחבוריהם. ונמשכו אחר זה הדעת להיותם חושבים שזהו דעת התורה, לפי שמצאו משה רבינו שאמר ואדעך למען אמצא חן בעיניך, שיראה מזה שהיודע הוא המוצא חן בעיניו יתברך ולא זולתו, וזה הכתוב לא יחייב אלא שיהיה ליודע יתרון מדרגה על הבלתי יודע לא זולת זה, שהרי ואדעך יורה על היודע אותו יתברך ואין מי שידעהו זולתו. וראוי שנחקור עתה בדעת הזה בקוצר כפי מה שיספיק לתת הבנה ציורית אל המאמין כפי כונתנו בחבור הזה.

ג ונאמר כי כשיעויין הדעת הזה נמצאהו בטל מעצמו ובלתי מסכים לדעת התורה האלהית, לפי

8 שמות ל"ג י"ג.

[8] ואדעך] S adds בשם.

not by any means avoid the conclusion that the existence of man is vain, thus meeting with the same difficulty which they are endeavoring to escape. The purpose is either one that can be attained or one that can not be attained. If it can not be attained, then the existence of the human species is vain and man has no preeminence over the ass and the pig. And if it can be attained, it is clear that neither all nor the majority of mankind can attain it, but only one in a thousand, or one in a generation, like Socrates or Plato. But the other persons who have not as much knowledge as they, and have not reached their high plane, will be, in their opinion, in the position of the ass and the pig, since, according to their opinion, they have not attained the human purpose. The existence of all would therefore be vain except the one man in his generation. And if it happens that there is a generation without a man like Socrates, for example, the existence of the whole species at that time would be vain. Thus we see that they are subject to the same objection which they endeavor to avoid. For according to this theory it would follow that all God's work at certain times and the greater part of His work at all times never attains or can, by any possibility, attain its purpose. This is something that can not be charged to any perfect agent, how much less to the Cause of Causes, who is far above any such limitation.

שהם לא ימלטו בשום צד משיהיה מציאות האדם לבטלה ונפלו במה שברחו ממנו. וזה כי התכלית הזה לא ימלט משיהיה אפשרי ההשגה או נמנע ההשגה, ואם הוא נמנע ההשגה יהיה מציאות מין האדם לבטלה ולא יהיה לו יתרון על מין החמור והחזיר, ואם הוא אפשר ההשגה הנה אין ספק שלא יושג זה לכלל האנשים ולא לרובם אלא לאדם אחד מאלף או ליחיד בדור, כאלו תאמר סוקראט ואפלטון ודומיהם, אבל שאר האנשים שלא השכילו כמותם ולא הגיעו למעלתם יהיו אצלם במדרגת החמור והחזיר, אחר שלא הגיעו לפי דעתם אל התכלית האנושי, ויהיה מציאות כולם לבטלה זולת האיש ההוא שהוא יחיד בדור, ואם ימצא דור אחד שלא יהיה בו איש שלם כסוקראט דרך משל, יהיה אז מציאות כל המין לבטלה בזמן ההוא, והנה נפלו במה שברחו ממנו, כי יהיה לפי זה כל הפעל האלהי בזמן מה ורובו בכל הזמנים בלתי מגיע אל תכליתו ואי אפשר לו שישיגנו בשום פנים, וזה ממה שאין ראוי שייוחס לשום פועל שלם אף כי לסבת הסבות יתעלה מזה עלוי רב.

---

[5] יתרון] A om.

Moreover, even according to their opinion, those ideas which the wise man or the unique one in his generation apprehends, may not lead him to his human purpose and perfection. For knowledge concerning the elements and objects of nature does not confer essential perfection upon the soul even according to the opinion of the philosophers. Certainly this is true of mathematical knowledge. For what perfection can the soul attain by knowing that the angles of a triangle are equal to two right angles, or that the external angle of a triangle is equal to the sum of the two opposite internal angles, or that when you add the side of an inscribed decagon to the side of an inscribed hexagon, the resulting line is divided into a mean proportional and two extremes?[1] This knowledge gives perfection to the soul only so far as it is an introduction and a means to the understanding of the heavenly objects and the causes upon which the natural objects depend, but it does not of itself give perfection to the soul. Therefore the soul can not acquire eternity from such knowledge.

David calls attention to this fact in the nineteenth Psalm. The statement is there made that

[1] I. e. the side of the hexagon is a mean proportional between the side of the decagon and the sum of the two.

ד ועוד שאפילו לפי דבריהם המושכלות ההם שישכיל אותו חכם או היחיד בדור, אפשר שלא יגיעוהו אל תכליתו ושלמותו האנושי, כי ההשכלה ביסודות ובדברים הטבעיים אין זה ממה שיתן שלמות בנפש בעצם אף לפי דעת הפילוסופים, כל שכן ההשכלה בדברים הלמודיים, כי אי זה שלמות יגיע לנפש שהשכילה שזוית המשולש שוות לב׳ נצבות, ושהזוית היוצאת מהמשולש היא שוה לב׳ הזויות הפנימיות המקבילות אליה, או שכאשר ידבק צלע המעושר עם צלע המשושה שהקו ההוא נחלק על יחס בעל אמצעי וב׳ קצוות. כי כל אלו יתנו שלמות לנפש מצד שהן מבוא ודרך וסולם להשכיל הדברים השמימיים והסבות שהדברים הטבעיים נתלים בהם, ולא שהם יתנו שלמות לנפש מצד עצמם כלל. ולזה אי אפשר לה שתשאר נצחית מצד ההשכלה הזאת.

ה וכן תמצא דוד יעיר על זה במזמור השמים מספרים כבוד אל, אמר בו כי מה שאפשר שיושג

17 תהלים י״ט ג׳.

6 אי זה שלמות] S אין זה השלמות. || 10 המעושר] S המעשר. || 11 בעל] A om.

human speculation can make inferences from the motions of the spheres because we see that the heavens move continuously. As every moving thing requires a mover, we infer the existence of God who moves them. And being enormous bodies, they point to the mighty force of their mover, thus indicating His glory and power. This is the meaning of the expression, "the glory of *El* (God)," the word *El* indicating power in Hebrew, as in the expression, "Yesh le-*el* yadi," which denotes power. Similarly the firmament, i. e., that part of the atmosphere in which rain and snow and hail and thunder and lightning originate, also points to the great power of God. It is possible also that the word firmament alludes to the diurnal sphere,[1] which Ezekiel also calls firmament, as in the statement, "And over the heads of the living creatures there was the likeness of a firmament like the color of the terrible ice, stretched forth over their heads above."[2] The Psalm continues to describe how the heavens and the firmament declare the glory of God and the work of His hands, by saying,

---

[1] גלגל היומי, translated as diurnal sphere, is the same as גלגל המקיף, the ninth sphere, which is beyond the sphere of the fixed stars, itself devoid of stars, and gives the movement from east to west to all the other spheres which it surrounds. Cf. Munk, Le Guide des Egarés, II, ch. 4, p. 57 note 3. See, however, above, II, p. 59, note 1.

[2] Ezek. 1, 22.

מצד המחקר האנושי מתנועת הגלגלים אינו רק מה שנראה שהשמים מתנועעים תמיד, ומצד שכל מתנועע צריך אל מניע יורו על מציאות השם המניע אותם, ומצד שהם גופים גדולים ונוראים עד מאד יורו גם כן על עוצם הכח שיש למניע אותם, שכל זה יורה על כבודו ויכלתו, ובעבור זה אמר כבוד אל לרמוז על היכולת, כמו יש לאל ידי. וכן הרקיע, והוא החלק מן האויר שהמטר והשלג והברד והקולות והלפידים מתהוים בו, מורה גם כן על עוצם מעשה ידיו. ואפשר שירמוז במלת הרקיע לגלגל היומי, שכן קראו יחזקאל רקיע באמרו ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם וגו׳, והאריך לבאר איך השמים והרקיע מספרים כבוד אל ומעשה ידיו,

12 יחזקאל א׳ כ״ב.

13 נטוי–ראשיהם] A om.

"Day unto day uttereth speech, etc."[1] The meaning is that they declare the glory of God through the diurnal motions which are visible every day and the changes by which one day differs from another. And similarly, "Night unto night revealeth knowledge".[2] For in reality there is no 'speech,' that is a proposition or judgment, such as, "the world had an origin in time," nor 'words,' such as the component words of the proposition mentioned, viz. "world," "origin," etc.[3] Nor is there even the 'voice' or sound of a single letter, for "their voice is not heard."[4] The heavens have not any of these, but "Their line is gone out through all the earth, and their words to the end of the world",[5] through their visible motions, through the sun for whom "He hath set a tent" in the heavens, and through whom are known day and night, and through the other celestial motions which cause the genesis of existing things in the lower world, thus pointing to God's handiwork. Further in the same Psalm we read, "which is as a bridegroom coming out of his chamber,"[6] the mean-

---

[1] Ps. 19, 3.

[2] Ibid.

[3] Albo identifies אֹמֶר (speech) with the Aristotelian λόγος, and דְבָרִים (words) with ὄνομα. Cf. Arist. De Interpretatione, chs. 2 and 4.

[4] Ps. 19, 4.

[5] Ibid. 5.

[6] Ibid. 6.

ואומר יום ליום יביע אומר, כלומר כי מצד התנועה היומית הנראית להם בכל יום ויום והשנוי שהוא משתנה יום אחד מיום אחר, הוא האומר שהם מספרים בו כבוד אל. וכן לילה ללילה יחוה דעת, כי על דרך האמת אין שם אומר, כלומר מאמר גוזר כמו העולם מחודש, ולא דברים, רוצה לומר המלות הנפרדות כתיבת העולם או מחודש, וגם לא ההברה הקוליית ואפילו מאות אחת, כי בלי נשמע קולם, והכונה שאין לשמים אחד מאלו, אבל בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם, מצד התנועה הנראית בהם על יד השמש ששם לו אהל בשמים, ועל ידו יוכרו היום והלילה ושאר התנועות השמימיות שעל ידם מתחדשות ההויות המורות על מעשה ידי השם בעולם השפל. ואמר עוד והוא כחתן יוצא מחפתו

14 תהלים י״ט ו׳.

[2] הנראית] S הנראה. || להם] A om. || [8] מאות] A באות.

ing of which is that the sun is forced in its diurnal motion by the diurnal sphere like a bridegroom who does not desire to leave his chamber but is forced to, as the prophet says, “Let the bridegroom go forth from his chamber, and the bride out of her pavilion.”[1] And despite this fact the sun “rejoiceth as a strong man to run his course,”[2] in order to do the will of his Maker. In explanation of the statement that the sun is forced in his diurnal motion, he refers to the other motion of the sun which is proper to him, “His going forth is from the end of the heaven, and his circuit unto the ends of it,”[3] i. e. to the north and to the south. For the sun does not rise to-day in the same place where he rose yesterday, and in this way he warms now the south now the north, “And there is nothing hid from the heat thereof.”[4] This is the knowledge that may be derived from the heavens and their motions. But it is not this that gives perfection to the soul, enabling it to cleave to the higher beings and return to the place of its origin. “The Law of the Lord,” alone, “is perfect,” and adequate to bring the soul back to its original home, “The law of the Lord is perfect, restoring the soul.”[5] In the sequel the Psalm describes the pre-eminence of the divine law over other

---

[1] Joel 2, 16.

[2] Ps. 19, 6.

[3] Ibid. 7.

[4] Ibid.

[5] Ibid. 8.

וגו׳, כלומר כי השמש בתנועתו היומית הזאת הוא מוכרח מצד הגלגל היומי כחתן שהוא יוצא מחופתו, שאינו רוצה לצאת משם אלא על צד ההכרח כמאמר הנביא יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה, ועם כל זה ישיש כגבור לרוץ אורח כדי לעשות רצון קונו, ויבאר הסבה למה יאמר שהוא מוכרח בתנועתו היומית, לפי שאנו רואין לו תנועה אחרת מיוחדת מצד שהוא יוצא מקצה השמים והוא מקיף על קצותם, רוצה לומר לפאת צפון ולפאת דרום, שאינו זורח היום במקום שזרח אתמול, ועל זה הדרך הוא מחמם צד דרום פעם וצד צפון פעם ואין נסתר מחמתו, וזו היא ההשגה שאפשר שתושג מצד השמים ותנועותיהם, אבל אין זה ממה שיתן שלמות בנפש שתדבק בו בעליונים ושתשוב אל מקום מחצבה. אבל תורת השם לבדה היא שלמה שתספיק להשיב הנפש אל מקום אשר היה שם אהלה בתחלה, וזהו שסמך לזה תורת ה׳ תמימה משיבת נפש, והמשיך אל זה יתרונות הדת האלהית

4 יואל ב׳ ט״ז.

16 שם] S om.

laws, as was explained in the eighth chapter of the First Book.

From all this it is clear that knowledge of the motions of the spheres and of the natural phenomena that take place in the firmament of heaven does not confer perfection upon the soul. But if the soul is to attain perfection, it can come only from a knowledge of divine things. But this can not be unless the knowledge is true, i. e. unless what is in the soul is in agreement with that which is outside of the soul. Then only can the soul unite with the Active Intellect. But this union can take place only if there is a complete agreement. But this is impossible, for it is inconceivable that there be one so wise that his ideas should agree in every way with the ideas in the Active Intellect. This is the reason why some philosophers deny the immortality of the soul altogether, because that which man knows of divine things can not be absolutely true and in complete agreement with the ideas of the Active Intellect. For the soul's knowledge of things abstracted from their matter is mere surmise and conjecture, and it may be that the reality is quite different from the idea.

על זולתה מן הדתות, כמו שנתבאר בפרק שמיני מן המאמר הראשון.

ו ויתבאר מכל זה כִּי מצד הידיעה בתנועת הגלגלים ומצד הידיעה בדברים הטבעיים המתהוים ברקיע השמים לא תגיע הנפש אל שלמותה, ואולם אם יצוייר שיגיע שלמות לנפש, הנה הוא מצד הידיעה בדברים האלהיים, ואבל לא יהיה זה אם לא יהיה המושכל אמתי, והוא שיסכים מה שהוא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש, ואז אפשר שתתאחד הנפש עם השכל הפועל, וההתאחדות לא יהיה אם לא שיסכים מכל צד, וזה לא יצוייר, כי לא יצוייר שימצא חכם שיסכימו מושכליו מכל צד עם המושכלות אשר בשכל הפועל, ובעבור זה היה בפילוסופים מי שהכחיש ההשארות הנפשיי מכל וכל, לפי שמה שישכיל האדם מהדברים האלהיים אי אפשר שיהיה אמת גמור ומסכים מכל צד למושכלות אשר בשכל הפועל, כי השכלת הנפש בדברים הנבדלים מחמריהם השערות ואומדות, ואפשר שיהיה הדבר בהפך מה שהושכל.

[5] שלמותה] S שלמותו. || [6] אם] A om. || [10–11] וההתאחדות– שיסכים] S om. || [13] היה] S יהיה.

To give an illustration, there is a difference of opinion between the ancient philosophers and the modern, whether the first mover is an effect of the First Cause or not. Ibn Sina,[1] Alfarabi[2] and R. Moses ha-Lavi[3] are of the opinion that the first mover is an effect of the First Cause, whereas Ibn Roshd[4] maintains that the First Cause is the immediate mover of the sphere, and attributes this opinion to Aristotle. Now if Ibn Sina is correct, then Aristotle did not have the true opinion concerning this question, which is the most important of questions concerning divine things, but entertained a theory which is different from the truth. If so, then the entire existence of man from the time of Aristotle

---

[1] Cf. Horten, Avicenna, p. 598: "Die erste und unvermittelte Wirkung des ersten Seienden ist . . . ein reiner Verstand . . . Dieser Verstand ist der erste der reinen Geister . . . Er kann das erste bewegende Prinzip sein für die Umgebungssphäre."

[2] Cf. Munk, Mélanges, 360–61.

[3] The entire passage together with the authorities is taken from Crescas, Or Adonai, IV, 12. For the author's name see Steinschneider, Heb. Übers., 410 and Neubauer's Bodleian Catalogue, 1324, 5. Neubauer calls him Labi. For the subject matter compare H. A. Wolfson, in Hebrew Union College Annual, I (1924), p. 588 and note 62. Moses ha-Lavi's treatise, "Ma'amar Elohi," deals mainly with the question of the divine attributes. See Wolfson in Jewish Quarterly Review, N. S. VII (1916), pp. 40–43. There is a second MS. of ha-Lavi's work in Pamplona, recorded by Baer, Die Juden im Christlichen Spanien, I,

ז והמשל בזה מה שנפל בו המחלוקת בין הפילוסופים הראשונים והאחרונים אם המניע הראשון עלול מהסבה הראשונה אם לא, כי אבן סינא ואבונצר ורבי משה. הלאוי יראו שהמניע הראשון עלול מהסבה הראשונה, ואבן רש״ד יראה שהסבה הראשונה היא מניעה הגלגל, וייחס זה הדעת אל אריסטו, ואם הדבר הוא כדברי אבן סינא, הנה אריסטו לא השכיל אמתת זה הדרוש שהוא מבחר המושכלות האלהיות, אבל השכילו בחלוף מה שהוא, ואם כן היה כל מציאות מין האדם אשר מזמן אריסטו ועד זמן אבן סינא

2 אם] A עם. || 4 הלאוי] A הלואי. || 10 מציאות] S המציאות. || מין] S, A מן, but מין is no doubt correct.

xvii, note. The author is there called ר' משה בן דאוד זצ"ל המכנה אל לאוי. In the Oxford MS. his father's name is given as Joseph.

[4] Cf. Horten, Averroes' Metaphysik, p. 187: "[Es] ist klar dass der vorzüglichste der Beweger im Weltall der Beweger der Sphäre der Fixsterne ist, und dass er die erste Ursache ist . . . ein anderes erstes Prinzip aufzustellen, das dem genannten (dem Beweger der Fixsternsphäre) voranginge, ist notwendigerweise etwas überflüssiges."

to that of Ibn Sina was in vain, since their opinion concerning the most important question was different from the truth. Clearly, then, the philosophers are subject to the objection which they endeavored to avoid.

Moreover, even if we grant that the perfection of man is dependent upon a knowledge of ideas, and that this knowledge may be acquired by the whole human race or the greater part of it, it can not be denied that there is a difference between one person and another, for it is a matter of experience. This being the case, I should like to know what would happen when Reuben has certain ideas, and Simeon has one idea more than Reuben. What difference would there be between them when they are both identified with the Active Intellect? And if it is maintained that no one can be identified with the Active Intellect unless he has all the ideas of the latter and the two become one, no man has ever attained this stage. And therefore this kind of immortality becomes null and void, a species of immortality invented by men wise in their own eyes and following the desires of their evil heart, who dive in deep waters and bring up a potsherd.

David alluded to this when he said, "I hate them that are of a double mind; but Thy law do I love."[1] The meaning is, I hate philosophical

---

[1] Ps. 119, 113.

לבטלה, אחר שהשכילו מבחר המושכלות בחלוף מה שהוא, והנה נפלו במה שברחו ממנו.

ח ועוד שאף אם נודה להם שעיקר שלמות האדם הוא תלוי בהשגת המושכלות, ושזה דבר אפשר שיושג לכל המין או רובו, הנה אי אפשר להם להכחיש שיש חלוף בין המשכילים, שזה דבר שהחוש מעיד עליו, ואם כן אפוא מי יתן ואדע אם כאשר השכיל ראובן מושכלות מה וישיג שמעון מושכל אחר יותר ממנו, מה ההבדל אשר יהיה ביניהם כשיתעצמו יחד בשכל הפועל. ואם תאמר שלא יתעצם בשכל הפועל אלא מי שהשכיל כל המושכלות שהם בו כדי שיהיו שניהם דבר אחד בעצמו, הנה זה דבר לא השיגו אדם מעולם, ויתבטל לפי זה ההשארות שבדו מלבם החכמים בעיניהם ההולכים אחרי שרירות לבם הרע וצללו במים אדירים והעלו חרס בידם.

ט ועל זה אמר דוד סעפים שנאתי ותורתך אהבתי. רוצה לומר המחשבות הפילוסופיות שנאתי ותורתך

17 תהלים קי"ט קי"ג.

1 בחלוף] S בהפך. || 5 להם] S om. || 7 ואדע] A om. || 13 מעולם] S om. ||

ideas, but I love Thy law, for through it man attains perfection of soul, embracing the entire species or the greater part of it. For the purpose of a given species must be realized in the whole species or in the greater part thereof. For example, the power of scammonia to pass red gall or the power of rhubarb[1] to purify the bad mixture in the liver must apply to every individual in the species, whether he be strong or weak. It is impossible that it should not apply to the whole species or to the greater part thereof, for in that case the respective definitions would not be applicable to scammonia and rhubarb. It is clear, therefore, that all individuals to whom the definition of man applies or a majority of them should be able to realize the purpose of man, unless it be hindered through their own evil choice. If not at all times, this should be possible most of the time, else the existence of the human species is in vain. But it is absurd to suppose that there exists a species with a specific form which does not realize the function and purpose which it ought to realize. Hence Aristotle says that there must come a time when all men will pursue the truth and endeavor to know God as far as it is possible for man.[2] He says this because he

---

[1] ראונ"ד = Ar. راوند, *rawand* = rhubarb.

[2] A pseudo-Aristotelian citation, the source of which is not known to me.

אהבתי, כי בה יגיע האדם אל השלמות הנפשיי הכולל כל המין או רובו. וזה כי ראוי שיהיה התכלית המכוון במין נמצא לכל המין או לרובו, כמו שהכח אשר בסקמוניא לשלשל האדומה או בראונ״ד לרפא רוע המזג הנמצא בכבד, ראוי שימצא לכל אישי המין, ואף על פי שיתחלפו בחוזק וחולשה, אבל שלא ימצא הכח ההוא לכל המין או לרובו זה אי אפשר, לפי שאז לא יצדק על זה גדר הראונ״ד ולא על זה גדר הסקמוניא, ולזה הוא מבואר שכל האנשים שיצדק עליהם גדר האדם ראוי שיהיה התכלית האנושי אפשר שימצא לכלם או לרובם אם לא ימנע זה רוע בחירתם, ואף אם לא ימצא זה בכל הזמנים ראוי שימצא ברובם, שאם לא כן יהיה מציאות מין האדם לבטלה, והוא מן השקר שתהיה בכאן צורה מיוחדת למין מן המינים ולא יסודרו ממנה הפעולות והתכלית שראוי שיסודר ממנה, ולזה תמצא שכתב אריסטו כי בהכרח הוא שיבא זמן שיהיו כל האנשים נמשכים אחר האמת, וישתדלו לדעת השם כפי מה שהוא אפשר בחק האדם, עד כאן לשונו. ואמנם אמר זה

4 לשלשל האדומה] A om. || 16 ממנה] S ממנו. || 20 וישתדלו–זה] A om.

thought that otherwise the existence of the human species would be in vain. Now since the acquisition of knowledge in the manner explained is impossible for all men, we must explain what is the method by which human perfection, embracing the whole or a greater part of the species, may be obtained by the whole species or by the greater part thereof.

Chapter 4

Every existing thing, in accordance with its natural capacity, can easily acquire its appropriate quality and perfection, no matter to what species the thing belongs. This observation is clear if we examine the various kinds of perfection peculiar to the human species.

We observe that individuals properly formed and of strong constitution acquire good health without effort or work. Health is always theirs. There are others who have good health as an intimate quality, but they must do something, engage in exercise or take walks, to maintain their health. There are others again of whose constitution health is not so intimate a quality, and who must take great pains and make special

למה ששער שאם לא כן יהיה מציאות מין האדם לבטלה. ואחר שהשגת המושכלות על הדרך שבארנו רחוק מאד בחק כל האנשים, ראוי שנבאר אי זה הדרך הוא שעל ידו יושג השלמות האנושי שיהיה כולל כל המין או רובו, ושיהיה אפשרי ההשגה לכלל המין או לרובו:

פרק ד

א כל נמצא כפי מדרגת טבעו יקל עליו לקנות המעלה והשלמות הראוי לו מאי זה מין שיהיה. וזה מבואר נגלה בחפוש מיני השלמיות המיוחדים במין האדם.

ב כי אנחנו נראה האנשים שהם שלמי היצירה וחזקי הטבע משיגים שלמות הבריאות בלי שום עמל ולא שום פעל, אבל הבריאות הוא נמצא מסתבך בהם בפעל תמיד. ויש אנשים שהבריאות מסתבך בהם הסתבכות חזק, אבל יצטרכו לעשות אי זה פעל או אי זה טיול כדי שיתקיים בהם הבריאות. ויש אנשים שהבריאות אינו מסתבך בהם הסתבכות חזק, ויצטרכו לעשות פעולות רבות

10 מיני] S שני. || המיוחדים] S מיוחדים. || 16 אבל] A adds כבר.

efforts to maintain their health, but if they try hard, they achieve perfect health. There are others again whose constitution is so poor that they may try ever so hard and yet can not acquire perfect health, but with slight effort they acquire something like health, i. e. they prevent their illness from increasing. The same thing applies to wisdom or wealth. Some acquire wisdom or wealth with little effort, some only after great toil, some can not acquire it with all the labor in the world, but only a certain degree of wisdom or wealth.

The same thing holds of every thing in relation to its appropriate perfection. The First Cause, being sufficient in itself for maintaining *in actu* its own proper perfection, needs no act of its own or of

והשתדלות חזק כדי שיתקיים בהם הבריאות, ואבל עם ההשתדלות החזק כבר יגיע בהם הבריאות השלם, ויש אנשים שהם רעי המזג כל כך, שאף אם ישתדלו כל השתדלות שבעולם אי אפשר להם שישיגו הבריאות השלם, ואבל כבר ישיגו דבר מתדמה אל הבריאות בפעל אחד בלבד או בפעולות מעטות, וזה כי כבר ישיגו שיתקיימו עם רוע מזגם בפעולות מעטות בענין שלא יתוסף החולי בהם לא זולת זה. וכן ימצא זה הענין מהתחלפות המדרגות בשלמות החכמה או בשלמות העושר, כי יש מי שיקנה החכמה או העושר בעמל מועט, ויש מי שיקנה אותם בעמל גדול, ויש מי שלא יקנה אותם עם כל עמל שבעולם, אבל כבר ישיג עם העמל מדרגה מה בהם.

ג ועל זה הדרך ימצא הענין בכל הנמצאים בשלמות המיוחד בכל אחד מהם כפי טבעו, וזה כי הסבה הראשונה, להיותה מספקת בעצמה אל שימצא בה תמיד בפעל השלמות אשר נתיחד בה כפי מדרגתה, לא תצטרך לעשות שום פעל לא

7–8 וזה–מעטות] A om. by homoioteleuton. || 12 מי] A om.

another to acquire any perfection. The Separate Intelligences, being free from matter, always have the perfection which is proper to them, and need no act of their own to acquire their perfection, except the act of causing others to move, viz. the spheres. The spheres, on the other hand, though they have intelligent souls, as all wise men agree, yet since they have matter, can not acquire the perfection appropriate to their nature except by doing something in their own person, namely move. The act of motion confers upon their intellectual soul its perfection. For as the soul resides in a body it requires a corporeal act to attain the perfection appropriate to its nature. And yet the spheres differ from one another in this act. The noblest and most perfect of the spheres, the diurnal sphere, needs only one simple act to attain the perfection appropriate to its nature, namely the diurnal motion, which is one simple motion. The sphere of the fixed stars, being

בעצמה ולא בזולתה כדי שתקנה על ידו שום שלמות. והשכלים הנבדלים, להיותם נקיים מחומר, ימצא בהם השלמות אשר נתיחד בהם כפי טבעם בפעל תמיד, ולא יצטרכו לעשות שום פעל בעצמם כדי שישיגו שלמותם אלא ההנעה שיניעו אל זולתם, רצוני לגלגלים. ואולם הגלגלים, עם היותם בעלי נפש משכלת כפי הסכמת כל החכמים, הנה להיותם בעלי הומר לא הספיק להם לקנות השלמות המיוחד בהם כפי טבעם אם לא כשיעשו הם איזה פעל בעצמם, וזה הפעל הוא התנועה, כי בפעל ההתנועעות בכלל תשיג נפשם המשכלת שלמותה, כי להיות משכנה בגוף תצטרך אל פעל גופיי כדי שתשיג השלמות שנתיחד בה כפי טבעה. ועם כל זה כבר יתחלפו הגלגלים קצתם מקצתם בפעל ההוא, כי מה שהוא מהגלגלים יותר נכבד ויותר שלם במעלה, כמו הגלגל היומיי, יספיק לו פעל אחד פשוט בלבד להשגת המעלה שנתייחד בה כפי טבעו, והפעל הזה היא התנועה היומית שהיא תנועה אחת פשוטה, וגלגל הכוכבים להיותו רחוק

---

[3] בהם–נתיחד] A om. by homoioteleuton. || [5] אלא] A אל. || [9] כשיעשו] A בשיעשו. || [18] טבעו] S טבעה.

further away from nobility and perfection than the diurnal sphere, must have two motions, the diurnal motion and its own proper motion. Of the other spheres, every one needs more acts to attain its proper perfection according as it is farther from nobility. This is why the spheres have different motions, one having more motions than another according as it is farther from the attainment of its perfection. Thus we find that some of the planets and especially the moon have many different motions. For by reason of the moon's distance from nobility it needs more acts than the other spheres, so that through the many motions the moon may acquire the perfection appropriate to its nature. The Philosopher agrees with this view in the third *Summa* of the second book of the treatise *De Caelo et Mundo*.[1]

---

[1] The reference is to the *twelfth* chapter of the second book of Aristotle's De Caelo, though Aristotle says there that the logical expectation is not realized. One would expect, he says, that as the first celestial body has one motion, the next would have two, the next three and so on, and the farther away a body is from the first the more motions it would have. But as a matter of fact that is not the case, and the intermediate bodies have more motions than those at the two extremes. He explains the anomaly by means of the illustration used by Albo of health and exercise. Both those who can easily acquire good health and those who cannot expect to acquire it at all, do little exercise, the one to acquire good health, the other to acquire the next best state, such as, let us say, freedom from actual pain. Those who are intermediate between

מהמעלה ומקנית השלמות מן הגלגל היומיי, לא תספיק לו תנועה אחת בלבד, והצטרך אל שתי תנועות, שהן התנועה היומית והתנועה המיוחדת לו, ושאר הגלגלים כל אחד ואחד כפי רחקו מהמעלה יצטרך רבוי פעולות כדי שישיג שלמותו המיוחד לו, ובעבור זה נמצאו הגלגלים מתחלפי התנועות, ונמצאו לאחד מהן רבוי תנועות יותר מלאחר כפי רחוקו מהשגת השלמות, עד שנמצא קצת כוכבי לכת וביחוד הירח ימצאו לו תנועות רבות מתחלפות, וזה כי לרוב רחוקה מהמעלה הצטרך אליה רבוי פעולות יותר מלשאר הגלגלים, כדי שעל ידי רבוי התנועות תקנה הירח השלמות אשר נתיחדה בו כפי טבעה, וזה דבר הסכים עליו הפילוסוף בכלל הג' מהמאמר השני מספר השמים והעולם.

2 תספיק] A הספיק. || והצטרך] S ותצטרך.

the two have to do much exercise to attain health. So the celestial spheres. The sphere of the fixed stars, being near to its goal, since it occupies the noblest part of the universe, realizes its perfection in one kind of motion. The earth at the other end, being the lowest in the scale of existential worth, cannot realize the high aim of the upper sphere. Hence it does not move at all. The intermediate spheres

This shows that no material being can attain the perfection appropriate to its nature except by doing corporeal acts which are completed by the body. Therefore the spheres must move in order that they may attain the perfection which is appropriate to their souls, since they are powers residing in bodies. It follows also that man who is a material being and whose matter is thicker and coarser than the matter of the spheres, must necessarily have more activities than the spheres, in order that by the multiplicity of acts he may attain the perfection appropriate to his nature, viz. the perfection of his intellectual soul. For if it were possible for man to attain this through intellectual contemplation alone without any practical activity, the spheres could accomplish this even more easily and would not have to move and do corporeal acts to acquire perfection. The fact is, however, that no material being can acquire any perfection without a corporeal act.

---

have more motions, the number increasing from either extreme toward the center. Hence moon, sun and Mercury have five motions each, Jupiter and Saturn have seven motions each, whereas Venus and Mars have nine motions each. Thus Albo's statement that the moon needs more acts than the other spheres is inaccurate, Aristotle endeavoring to explain why it is that the moon and the sun, though farther away from the outer sphere than the other planets, have fewer motions than Venus and Mars: p. 291b 35 f., *ἐλάττους γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη κινοῦνται κινήσεις ἢ τῶν πλανωμένων ἄστρων ἔνια.*

כלל in the Hebrew text corresponds to the Latin *Summa*, and the citation is based upon the division of the Aristote-

ד וזה ממה שיורה כי אין שום בעל חומר משיג שלמותו המיוחד לנפשו כפי טבעו זולתי בעשית פעולות גשמיות נגמרות על ידי הגשם. ולזה יהיה מהכרח הגלגלים שיתנועעו, כדי שישיגו שלמותם המיוחד לנפשותיהם מהיותם כח בגוף, ויתחייב מזה כי האדם להיותו בעל חומר יותר עב ויותר עכור מחומר הגלגלים, שיצטרך בהכרח אל רבוי הפעולות יותר מהם, כדי שעל ידי רבוי הפעולות יושג השלמות שנתיחד בו כפי טבעו שהוא שלמות נפשו המשכלת, שאם היה אפשר שישיגהו בהשכלה לבד בזולת הפעולות, כל שכן שיהיו יותר ראויים בזה הגלגלים, ולא היו צריכין להתנועע ולעשות פעל גופיי לקנות שלמותם, אלא שאי אפשר לשום בעל חומר להשיג שום שלמות בזולת פעל גופיי.

6 יותר עב ו] S om.

lian De Caelo in the commentaries of Averroes. Cf. the Latin Aristotle with the commentaries of Averroes, Venice 1573, vol. V, De Caelo II, Summa Tertia, Quaesitum Quintum, pp. 138 H–144 B.

As for the irrational animals, they are far removed from the degree of the beings endowed with souls, and can not, by reason of their nature, attain individual immortality because they are devoid of reason. They were given, therefore, a mode of immortality which bears some similarity to the immortality of the other beings who have souls, namely immortality of the species. This immortality can be attained through one act or a few, because this perfection is far from the perfection of the other beings, who are endowed with souls, viz. individual immortality. But in the case of man, since he has the capacity of individual immortality by reason of his rational soul, like the spheres, but is far removed from the degree of the latter, he was given a great variety of acts, through which he may correct his deficiencies and attain the same kind of degree which the spheres attain with one or a few acts.

It is clear that not all acts give perfection to the soul, but only those which are proper. Moreover those acts do not give perfection to the soul in so far as they are purely corporeal. For in that case all corporeal beings endowed with an animal soul would attain that perfection. On the other hand, man, being a material being, can not attain

ה ואולם הבעלי חיים הבלתי מדברים להיותם רחוקים יותר מאד מהמעלה המיוחדת לבעלי הנפש, ולא היה אפשר להם כפי טבעם לקנות הקיום האישיי להיותם נעדרי השכל, הושם להם מין מה מהקיום דומה אל קיום שאר בעלי הנפש, והוא הקיום המיניי, ויושג זה בפעל אחד בלבד או בפעולות מעטות, להיות השלמות ההוא רחוק מאד מהשלמות אשר בשאר בעלי הנפש שהוא ההשארות האישיי, ואבל האדם למה שהיה אפשר לו הקיום באיש מצד נפשו המשכלת כמו שהוא בגלגלים, והיה רחוק מאד ממדרגתם, הושמו לו רבוי הפעולות המתחלפות, כדי שעל ידי רבוי הפעולות יתקן מה שחסר לו, וישיג מדרגה ממין המדרגה שישיגוה הגלגלים בפעולה אחת או בפעולות מעטות.

ו והוא מבואר שאין כל הפעולות נותנות שלמות אל הנפש אלא אותן שהן כפי מה שראוי, גם אי אפשר שיהיו הפעולות ההן נותנות שלמות אל הנפש מצד היותן פעולות גשמיות בלבד, שאם כן היו כל הגשמים שהם בעלי נפש חיונית משיגים השלמות ההוא, ולהיות האדם בעל חומר אי אפשר שישיג

---

5 מהקיום] S שהקיום. || 19 הגשמים] S הגשמיים.

human perfection through intellectual contemplation alone without practical activity, as we explained in reference to the spheres that, being possessed of matter, they must have a corporeal form of activity, such as motion, through which activity they may attain the spiritual perfection appropriate to their nature.

It follows therefore that the thing which gives perfection to a being having matter as well as an intellectual soul, must be something composed of a corporeal activity and an intellectual contemplation. The practical activity does not give perfection by virtue of its being corporeal merely, but by reason of the intellectual comprehension which is involved in the act, as we have explained. The act which is done in such a way, namely that it is a composite of a corporeal act and an intellectual conception, is the one that gives perfection to the soul. These are the activities we mentioned before, which follow man's rational form and issue from it, not the mere understanding of intellectual conceptions, as those who follow the Philosopher think.

Chapter 5

We spoke of intellectual conception as giving perfection to the soul when combined with practical activity. This intellectual conception does not mean the understanding of intellectual

השלמות האנושי מצד ההשכלה בלבד בזולת מעשה כמו שבארנו זה מהגלגלים, כי להיותם בעלי חומר חוייב שימצא להם פעל מה גשמי שהוא התנועה, כדי שעל ידי הפעל ההוא ישיגו השלמות הנפשיי שנתיחד בהם כפי טבעם.

ז ולזה יתחייב שיהיה הדבר הנותן השלמות לכל בעל חומר ובעל נפש משכלת ענין מורכב מפעל גופיי והשכלה נפשיית, כי הפעולה המעשיית לא תתן השלמות מצד היותה פעל גופיי בלבד, אבל מצד ההשכלה הנפשיית שיושכל בעשייתה כמו שבארנו. והפעל הנעשה על זה התואר, שהוא מורכב מפעולה גופיית והשכלה נפשיית, הוא הנותן שלמות בנפש, והן הפעולות שאמרנו שהן נמשכות אחר צורתו השכלית ומושפעות ממנה, לא השכלת המושכלות בלבד, כמו שחשבו בו הנמשכים אחרי הפילוסוף:

פרק ה

א ההשכלה הנפשית שאמרנו שתתן השלמות הנפשי בהיותה מתחברת אל הפעולות איננה השגת

---

11 זה] S om. || 15 בו] A om.

concepts, but the intention to serve God as the purpose of doing the physical act. In other words, he must do whatever he does with the intention of pleasing God and not for his own pleasure or any other purpose.

We can take an example concerning this from the spheres. They have bodies and rational souls like man, and attain their perfection by continuous motion in order to carry out the will of God who commanded them to move in order to maintain the natural universe. The Psalmist makes this clear when he speaks of the duty of the creatures to praise God for the kindness He has bestowed upon them. He begins with the soul of man, "Bless the Lord, O my soul, and forget not all His benefits."[1] Then, speaking of the stars and the constellations, he says, "Bless the Lord, all ye His hosts, Ye ministers of His, that do His pleasure."[2] The meaning is that the sole purpose of their motions is to do God's will, and nothing else. This is the most perfect service any creature can give to God. For even in reference to the Separate Intelligences the Bible makes it

[1] Ps. 103. 2

[2] Ibid. 21.

המושכלות, אבל היא שיכוין העושה הפעולה הגופיית ההיא לעבוד השם בעשייתה, וזה כשיעשה אותה בכונה לעשות הטוב והישר בעיני השם, לא להנאת עצמו ולא לכונה אחרת כלל.

ב וזה דבר ילקח עליו ראיה מן הגלגלים שהם בעלי גוף ונפש משכלת כמו שהוא מין האדם, ושלמותם הוא מושג להם מצד היותם מתנועעים תמיד בפעל להשלים רצון השם שגזר עליהם להתנועע כדי שיתקיים המציאות, כמו שבאר זה המשורר כשהיה מדבר על השבח שראוי שישבחו הבריות את השם על החסד והטוב שגמל להם, והתחיל מנפש האדם ואמר ברכי נפשי את ה׳ ואל תשכחי כל גמוליו, ואחר כך כשדבר על הכוכבים והמזלות, אמר עליהם ברכו ה׳ כל צבאיו משרתיו עושי רצונו, כלומר שתכלית כונתם בתנועתם אינו לשום תכלית אחר כי אם לעשות רצונו, וזהו תכלית שלמות העבודה שאפשר שיעבוד שום נמצא את השם יתברך, כי גם בשכלים הנבדלים באר הכתוב

12 תהלים ק״ג ב׳. || 14 שם ק״ג כ״א.

clear that in moving the spheres their only purpose is to carry out God's decree, who commanded them to cause those motions, and nothing else, as we read, "Bless the Lord, ye angels of His, ye mighty in strength, that fulfil His word, Hearkening unto the voice of His word."[1] He calls the angels, who are the Separate Intelligences,[2] "mighty in strength," because they move the spheres continually with great force. Then he adds that in causing this motion they have no other purpose except to do God's bidding, who commanded them to cause the motions. This is signified by the expression, "hearkening unto the voice of His word"—they move the spheres because they are obedient to God's word, the greatest object they can achieve, and not in order to receive reward or for any other purpose. I have seen an explanation given of the expression, "hearkening unto the voice of His word," that they move the spheres in order that they may hear better the word of God, i. e. in order to attain a greater perfection than they otherwise would, for they think that in this way they will get more influence and reach a higher degree.

But this is impossible. For the verse in question deals with the angels causing the motions and not with the spheres. But the perfection of the angels

---

[1] Ps. 103, 20.

[2] For an identification of angels with the Separate Intelligences see Husik, l. c., XLVI end, 221, 266.

כי כונתם בהניעם הגלגלים אינה רק לקיים גזרת השם ודברו שגזר עליהם להניעם לא זולת זה, אמר הכתוב ברכו ה׳ מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, קרא למלאכים שהם השכלים הנבדלים גבורי כח, להיותם מניעים הגלגלים תמיד בכח גדול וביד חזקה, ואמר שבהנעה הזאת אינם מתכונים לשום תכלית אחר כי אם לעשות דבר השם וגזרתו שגזר עליהם להניעם, וזהו לשמוע בקול דברו, כלומר הם מניעים אותם להיותם נשמעים לקול דברו, שהוא התכלית היותר גדול שאפשר להם שישיגו, ואינם מניעים אותם לקבל שום פרס ולא להשיג שום תכלית אחר, כמו שראיתי מי שפירש כי לשמוע בקול דברו רוצה לומר שהם מניעים הגלגלים כדי שישמעו יותר דבר השם, כלומר כדי להשיג שלמות יותר מהמושג להם, כי ידמו שבזה יושפע להם שפע יותר גדול וישיגו מדרגה יותר גדולה.

ג וזה אינו נכון, כי זה הכתוב מדבר במלאכים המניעים לא בגלגלים, ושלמות המלאכים הוא

1 תהלים ק״ג כ׳.

A [שישינו 11 || .להיות A [להיותם 9 || .בהניע A [בהניעם 1 .להשיג || 18 נכון] A om.

is always *in actu*, there being no potentiality in them, and their perfection consists in continuous comprehension. And with all this the Bible explains that their perfection is not due merely to their conception of ideas, but to the act of causing motion in the spheres together with the intention to obey God who ordered them to move the spheres. In the same way the perfection of the spheres and the stars is due to the motions which they undergo in order to do the will of God, as we have said. The philosophers are wrong when they say that the sphere moves continually because of the desire to acquire perfect understanding by change of position and by making a potential position actual. This is surely erroneous. For according to this opinion the motion of the sphere would be foolish and insane, like a crazy person who turns round a pillar all the time, thinking to acquire perfection by changing place, facing now the east, now the west, or the north or the south, and by making the potential places actual. This is clearly absurd, for since they admit that the spheres are rational animals, having intelligent souls, how can they move in this way? The true explanation is as we have written, that the purpose and intention of the Separate Intelligences in causing the spheres to

בפעל תמיד ואין להם דבר בכח, ושלמותם היא תמידות ההשגה לא זולת זה, ועם כל זה יבאר הכתוב שאין השלמות להם מצד השכלתם המושכלות בלבד אלא מצד ההנעה שהם מניעים לגלגלים בפעל עם ההשכלה, כדי להשמע לדבר השם שגזר עליהם להניעם, וכן הגלגלים והכוכבים שלמותם הוא מצד התנועה שהם מתנועעים בפעל לעשות רצון השם כמו שכתבנו, ולא על צד מה שהבינו המתפלספים כי הגלגל מתנועע תמיד מצד שיחשוב לקנות שלמות והשגה בחלוף המצבים ובהוצאת המצב אשר בכח להיות מצב בפעל, וזה שבוש מבואר, כי לפי דבריהם תהיה תנועת הגלגל שטות ושגעון, כאדם המשתגע וסובב סביב עמוד אחד בחשבו להשיג שלמות בהחליפו המצבים פעם נכח מזרח ופעם נכח מערב או צפון או דרום ובשומו המצבים אשר בכח מצבים בפעל, וזה דבר מבואר ההפסד, כי אחר שהם מסכימים שהגלגלים חיים מדברים בעלי נפש משכלת, איך תהיה תנועתם על זה הדרך. אלא שהאמת הוא כמו שכתבנו, שתכלית כונת השכלים הנבדלים בהנעה

4 מצד] S om. || 11 ובהוצאת] S והוצאת; A וכהוצאת. || 13 סביב] A תמיד. || 20 הנבדלים] A om.

move and the purpose of the spheres in moving, is none other than to do the will of God and to carry out His command that they should move. This is their only desire and perfection, and nothing else.

This may be illustrated by supposing the case of a person who was fond of a certain king, and on coming to visit him was accepted in the king's service. It is clear that his greatest happiness and glory are to be an acceptable servant to the king and that he does his work with great enthusiasm for no other purpose than to do the will of the king. This is also the consensus of opinion of the genuine ancient philosophers, as Ibn Roshd says in the third Question of the *Destructio Destructionis*. His language is as follows: "The opinion of the ancients is that there are immaterial beings (principles), which move the heavenly bodies, and the latter move from loyalty and love and obedience, in order, by means of motion, to carry out the command of the former and to acquire an understanding of them, for the heavenly bodies were created for the sake of their motions. Now since it is accepted that the principles which cause the heavenly bodies to move are free from matter and are not bodies, there is no other way in which they can move the heavenly bodies except in the sense that the moving body

או הגלגלים בתנועה אינה אלא כדי לעשות רצון השם וגזרתו שגזר עליהם שיתנועעו, וזהו תכלית חשקם ושלמותם לא זולת זה.

ד והמשל בזה במי שיחשוק מלך מהמלכים ובא לפניו וקבלו המלך לעבודתו, כי זה בלי ספק תכלית הצלחתו וכל טובו והדרו בהיותו עבד מקובל לפני המלך, ולזה יעבוד עבודתו בזריזות גדולה לא לשום תכלית אחר כי אם לעשות רצונו. וכן הסכימו האמתיים מן הפילוסופים הקדומים, כמו שכתב אבן רש"ד בשאלה השלישית מספר הפלת ההפלה, וזה לשונו, וסברת האנשים הקדומים היא שיש הנה התחלות לגרמים השמימיים נבדלות מחמרים הם המניעים לגרמים השמימיים, ויתנועעו הם על צד האמונה והאהבה אותם והקבלה לצוואתם בתנועה והבנה מהם, שהם אמנם נבראו מפני התנועה. וזה שאהר שהתאמת כי ההתחלות אשר יניעו הגרמים השמימיים הם נבדלים מן החמרים ושאינם גרמים, לא ישאר אופן יניעו בו הגשמים אלא מצד שהמתנועע מצווה בתנועה,

---

[9] האמתיים] A המאמתים. || [11] הקדומים] A הקדומה. || [12–13] נבדלות–השמימיים] A om. by homoioteleuton. || [14–15] והקבלה לצוואתם] A om. || [15] והבנה מהם] A והכנה אותם. || [16] מפני] A מצד.

is commanded to move. Hence they inferred that the heavenly bodies are rational beings, who understand themselves and understand the principles which move them by way of command."[1]

The men of the Great Synagogue also agree that the motion of the spheres is in order to do the will of God. We can see this in the Blessing of the Moon, which reads, "Who by His word created the heavens, and by the breath of His mouth all their hosts. . . . they are glad and rejoice to do the will of their Maker."[2] All this shows that a corporeal act done with an intelligent purpose to carry out the will and command of God gives perfection to those beings who have an intellectual soul. This is also proved by the prophetic promise of reward to those who honor the Sabbath, "If thou turn away thy foot because of the sabbath. . . and call the sabbath a delight. . . . Then shalt thou delight thyself in the Lord."[3] The Rabbis[4] also expatiate

---

[1] In the Hebrew translation of the "Destructio Destructionis" (הפלת ההפלה) made by Kalonymus ben David ben Todros (Bibl. Nat., Fonds Héb. 956) the passage in question reads as follows:

ודעת האנשים הקדמונים הוא שבכאן התחלות הם הגרמים השמימיים והתחלות הגרמים השמימיים נמצאות נבדלות מחמרים הם המניעים לגרמים השמימיים והגרמים השמימיים יתנועעו אליהם על צד העבודה להם והאהבה בם והדמיון לצוותם אותם בתנועה וההבנה מהם ושהם אמנם נבראו מפני התנועה וזה שבעבור שנתאמת שההתחלות המניעות לגרמים השמימיים הם נבדלות מחומר ושהם אינם גרמים לא נשאר אופן יניע בו הגשמים מה שזה דרכו אם לא מצד שהמתנועע מצווה בתנועה ולזה יחוייב אצלם שיהיו הגרמים השמימיים חיים מדברים ישכילו עצמם וישכילו התחלותיהם המניעות להם על צד הצואה להם.

ולכן חוייב אצלם שיהיו הגרמים השמימיים חיים מדברים ישכילו עצמותם וישכילו התחלותיהם המניעות אותם על צד המצווה בם, עד כאן לשונו.

ה וכן נמצא אנשי כנסת הגדולה יסכימו בזה שתנועת הגלגלים היא כדי לעשות רצון השם, וזה יראה ממה שתקנו בברכת הלבנה אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם וכו' ששים ושמחים לעשות רצון קונם וכו', וכל זה ממה שיורה שהפעל הגופיי הנעשה בהשכלה לעשות רצון ה' ומצותו יתן השלמות לבעלי הנפש המשכלת, ויעיד על זה מה שנמצא הנביא ייעד גמול טוב למענג את השבת, אמר אם תשיב משבת רגלך וגו' וקראת לשבת עונג וגו' אז תתענג על ה'. ונמצא רבותינו ז"ל מפליגים

12 ישעיה נ"ח י"ג. || 13 שבת דף קי"ח.

חיים[1]] S om. || התחלותיהם[2]] A adds הם. || קונם[8]] A קוניהם. || וגו'–וגו'[12–13]] A om.

Albo used a different translation, which is anonymous; see Steinschneider, Heb. Übers., p. 337, note 541.

[2] The benediction of the moon, to be recited every new moon, is given in the Talmud, Sanhedrin 42a. See for the complete content, the Singer Prayer Book, p. 292.

[3] Is. 58, 13.

[4] Shabbat 118a and b.

upon the great reward which comes to him who has pleasure on the Sabbath and the holidays, though pleasure is a corporeal matter and a physical act which man enjoys as a member of the genus animal and not by virtue of his being human in species. If the pleasure were something enjoyed without any purpose it would no doubt be the act of an animal. But if it is indulged with the purpose of serving God and obeying His command, it is without doubt an intellectual act like the motion of the spheres, and it is by this kind of an act only that the purpose is attained, as we have said.

Thus the Rabbis say:[1] This may be compared to the case of two persons who roasted their paschal lambs. The one ate it in the name of the paschal offering, while the other ate it merely to gratify his appetite. To the first we may apply the biblical text, "For the ways of the Lord are right, and the just do walk in them."[2] To the second applies the sequel, "But transgressors do stumble therein." And it is properly so, for in this way human perfection may be attained by the whole species or the greater part thereof, though he who has knowledge stands higher than he who has no knowledge. But if attainment of human perfection depended upon intellectual conception alone, it would be impossible of attainment by the whole species or the greater part thereof.

---

[1] Nazir 23a; Horayot 10b.

[2] Hos. 14, 10.

בשכר המענג את השבת ואת המועדות, עם היות התענוג דבר גשמי ופעל גופיי יגיע אל האדם מצד שהוא בעל חי לא מצד שהוא אדם, אלא שאם היה התענוג פעל נעשה בלא כונה היה בלי ספק פעל בהמי, אבל כשיעשה בכונה לעבוד את ה׳ ולקיים מצותו, הוא בלי ספק פעל שכלי דומה אל פעל תנועת הגלגלים, ובפעל הזה וכיוצא בו יושג התכלית לא זולת זה כמו שאמרנו.

ו וכן אמרו רבותינו ז״ל משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה׳ וצדיקים ילכו בם, זהו שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם. וראוי שיהיה הדבר כן, לפי שעל זה הדרך אפשר שיושג השלמות האנושי לכלל המין או לרובו, אף על פי שיש יתרון מדרגה ליודע על הבלתי יודע. אבל אם יהיה השלמות האנושי נתלה בהשגת המושכלות בלבד, לא היה אפשר שיושג התכלית ההוא לכלל המין ההוא או לרובו.

9 נזיר דף כ״ג ע״א והוריות דף י׳ ע״ב. || 12 הושע י״ד י׳. || 14 שם.

16–19 אף–לרובו] A om. by homoioteleuton.

There is an allusion to this also in the book of Ecclesiastes, where Solomon inquires into the purpose of man, "And I applied my heart to know wisdom . . . Come now, I will try thee with mirth . . . I searched in my heart now to pamper my flesh with wine . . . till I might see which it was best for the sons of men that they should do under the heaven the few days of their life."[1] The question in his mind is whether the purpose is conception of ideas, or great wealth, or high honor, or corporeal pleasure. Then at the end, after he has considered each one separately and discussed the reasons *pro* and *con*, he sums up, "The end of the matter, all having been heard: fear God, and keep His commandments; for this is the whole man."[2] The meaning is, we have heard all the arguments, and considered the profit of great wealth or great wisdom or the other goods, and found that there is no good among them which embraces the whole race or the greater part thereof, except doing God's commandments from the fear of God. Therefore, "Fear God and keep His commandments," for this good is superior to all other goods, "for this is the whole man," i. e. this perfection embraces

[1] Eccl. 1, 17; 2, 1, 3.
[2] Ibid. 12, 13.

ז ויורה על זה גם כן מה שנמצא שאמר שלמה בספר קהלת כשהיה חוקר התכלית האנושי מה הוא, כמו שאמר ואתנה את לבי לדעת חכמה וגו׳ אמרתי אני בלבי לכה נא אנסכה בשמחה וגו׳ תרתי בלבי למשוך ביין את בשרי וגו׳ עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת השמים מספר ימי חייהם, כלומר אם הוא השגת המושכלות או שלמות העושר או שלמות הכבוד או התענוגים הגשמיים, ואמר בסוף דבריו אחר שחקר על כל אחד מהם בפני עצמו והראה פנים לשני חלקי הסותר, סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, כלומר כבר נשמעו כל הטענות ולמה זה יועיל שלמות העושר ולמה יועיל שלמות החכמה ושאר השלמיות, ואין בהם שלמות שיכלול כל המין או רובו אלא עשית המצוה בכונת יראת ה׳, ולזה את האלהים ירא ואת מצותיו שמור, כי השלמות הזה יש לו יתרון על שאר השלמיות כי זה כל האדם, כלומר כי זה השלמות

3 קהלת א׳ י״ז; ב׳ א׳ ג׳. || 11 שם י״ב י״ג.

2 חוקר] A adds על. || 4 אנסכה] A אנסה אותך. || 10 לשני] S לכל. || 13 יועיל] S תועיל. || 17–18 השלמות–כי] A om. by homoioteleuton.

the entire human race, therefore it stands to reason that of all perfections this is the true one.

That this is the true way of attaining perfection is also proved from that passage in which God is represented as finding fault with those who think that the perfection which they possess is the real one, and pointing out that none of them is possessed of human perfection unless he does the right thing with the proper motive: "Thus saith the Lord: Let not the wise man glory in his wisdom, neither let the mighty man glory in his might, Let not the rich man glory in his riches."[1] Praise is due only with a view to the purpose. A horse is praised as a fast runner because the purpose is to use the horse in running. And if we praise his color or form, it is because they are indications of his speed as a runner, which is the purpose. Similarly a physician is praised for his knowledge of medicine, not for his knowledge of geometry or astronomy. This is the reason why the prophet names here three types of excellence which, one might suppose, determine human perfection, viz. wisdom, strength, wealth. And

[1] Jer. 9, 22.

יכלול כל מין האדם, ולזה ראוי שיהיה הוא מבין שאר השלמיות השלמות האמתי.

ח וממה שיורה גם כן על שזה הדרך בהשגת השלמות הוא אמתי, מה שנמצא השם יתברך מגנה לבעלי השלמיות להיותן חושבין שהשלמות האנושי נמצא בהם, ואמר שאין השלמות האנושי נמצא באחד מהם אם לא יצטרף אליו המעשה בפעל עם הכונה הראויה, וזהו שכתוב כה אמר ה׳ אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל העשיר בעשרו. ההלול בכל דבר אינו אלא מצד התכלית, כי הסוס ישובח שהוא קל התנועה מצד שתכליתו לרוץ עליו, ואם ישובח מצד הגוון או התמונה, הנה הוא מצד שהם הוראה על היותו קל התנועה שהוא התכלית, וכן הרופא ישובח מצד היותו חכם במלאכת הרפואה לא מצד היותו מהנדס או תכוני, ועל כן כלל הנביא בכאן ג׳ מיני השלמות הכוללים שאפשר שידומה שהשלמות האנושי נתלה בהם, והם החכמה והגבורה והעושר,

8 ירמיה ט׳ כ״ב.

12–13 הגוון–התמונה] A הגוף והתמונה. || 18 נתלה] S נפלה.

he says that the wise man must not insist on his wisdom, thinking that in this way he has attained human perfection, nor should the strong man boast of his strength, nor the rich man of his riches, for a thing is praiseworthy only if it leads to the purpose, whereas no man can attain the human purpose with any of these unless he associates conduct with every one of them, i. e. unless he benefits others with the excellence which he has. This is the meaning of the text, "Let not the wise man glory in his wisdom, neither let the mighty man glory in his might, let not the rich man glory in his riches," i. e. he has no reason to boast if the wisdom is confined to himself, and similarly the wealth and the strength, but only if he bestows the benefits thereof upon others, and that too not with the hope of reward, but in order that the other may have the benefit, as God does when He bestows good things in this manner. This is the meaning of the prophet's words, "That he understandeth and knoweth Me, that I am the Lord who exercise mercy, justice and righteousness in the earth,"[1] i. e. that he should understand and know that since I do mercy by reason of My wisdom, justice because of My power, and righteousness by reason of My riches, though I am not obliged to do so, it shows that these things are agreeable to Me, and that you too should endeavor to do the things which I desire, and should understand that "in these things I delight, saith the Lord."

[1] Jer. 9, 23.

ואמר שאין ראוי שיתהלל חכם בחכמתו מצד שיחשוב שהגיע בזה אל תכלית האנושי, ולא הגבור בגבורתו ולא העשיר בעשרו, כי אין ההלול בכל דבר אלא מצד ההגעה אל התכלית, ולא יגיע שום אחד מאלו אל תכלית האנושי אם לא יצטרף אל כל אחד מהם המעשה, רוצה לומר שישפיע מן השלמות ההוא שיש לו על זולתו, וזהו שכתוב אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ועשיר בעשרו, כלומר שאין לו להתהלל כשתהיה החכמה מיוחדת אליו וכן העושר וכן הגבורה אלא כשישפיע ממנה לזולתו, ולא יעשה זה לתקות שום גמול אלא כדי שיגיע השלמות אל זולתו, כמו שהשם יתברך עושה שהוא משפיע השלמיות על זה הדרך, וזהו השכל וידוע אותי כי אני ה׳ עושה חסד משפט וצדקה בארץ, כלומר שישכיל וידע שאחר שאני עושה חסד מצד חכמתי ומשפט מצד גבורתי וצדקה מצד עשרי אף על פי שאיני צריך לכך, מזה יראה שהדברים הללו נרצים לפני, וראוי שתשתדלו לעשות מה שאני חפץ ותבינו ותשכילו כי באלה חפצתי נאם ה׳.

---

5 יצטרף] S יצרף. || 7 שיש לו] A om. || 8 ואל–הגבור] A om. || 9 ועשיר] A om. || 18 שתשתדלו] S שישתדלו.

Man must have this end in view in his acts, namely to do the will of God and nothing else. He must not act with the expectation of reward, for God does good and shows mercy to others without expectation of reward, but because acts of this kind are acceptable to Him. Though the function of wisdom is primarily self-perfection, nevertheless it is proper as a matter of mercy that the wise man should benefit others too with his wisdom. This is why the prophet associates the benefits coming from the wise man with mercy. Similarly though strength is given to the strong primarily to oppose an enemy and protect himself, still the superior strength which a person has is not intended solely for self-protection, but in order to help others and save them from violence. Therefore the protection of others which proceeds from the strong man is given the name of justice. Finally riches, which are given to a man primarily to supply his own wants and secondarily to do good to others, are intermediate between mercy and justice, and are therefore called righteousness.

ט וראוי שיתכוין האדם בפעולותיו אל התכלית הזה, רוצה לומר לעשות רצון השם לא זולת זה, ולא לתקות שום גמול, כמו שהוא יתברך מטיב וחונן לזולתו מבלי תקות שום גמול, כי הפעולות והמעשים הנעשים על זה התואר הם רצויים לפניו יתברך. כי החכם אף על פי שהחכמה היא בעצם וראשונה להשלים עצמו, מכל מקום על צד החסד ראוי שישפיע ממנה על זולתו, ולזה תאר מה שיושפע מהחכם אל החסד. ואולם הגבור עם שהגבורה נמצאת אליו בעצם וראשונה לדחות המזיק ולשמור עצמו, מכל מקום הכח היתר שיש בו יותר משאר בני אדם בלי ספק לא נתן בו להגין בו על עצמו בלבד אלא כדי להושיע אל זולתו ולהציל עשוק מיד עושקו, ולזה יקרא מה שימשך מן הגבור להגין על זולתו משפט. ואולם העושר למה שנתן לאדם ראשונה לספק כל צרכיו ושנית להטיב לזולתו, כאלו הוא ענין ממוצע בין החסד והמשפט, יקרא צדקה.

3 וחונן] A adds ונותן. || 9 הגבור] S om. || 10 וראשונה] S om. || 11 יותר] S om. || 15 לאדם] S באדם. || 16 כל] A om.

In short the idea of the prophet is that the acts which a person does, whether they be acts of mercy or of justice or of righteousness, must be done because they are acts which God desires to be done. Hence the prophet ends up his advice with the words, "For in these things I delight, saith the Lord." From this it is clear that God desires certain acts when accompanied with the intention of doing that which God desires, as is said, "That he understandeth and knoweth Me, that I am the Lord who exercise mercy, For in these things I delight, saith the Lord." Knowledge alone without the act is not sufficient. It is called knowledge when it is accompanied by the act, not before. Jeremiah says, "Did not thy father eat and drink, and do justice and righteousness. . . He judged the cause of the poor and needy; then it was well. Is not this to know Me? saith the Lord."[1] Thus he says expressly that there is no virtue in the power of the king except when he does justice, and that this is what knowing God means.

And it is clear that there is no end more noble to enable man to attain human perfection than to know God. An act done in the manner described

---

[1] Jer. 22, 15-16.

י וכלל דברי הנביא הוא כי כל הפעולות שיעשה אותם האדם, הן שיהיו ממין החסד או ממין המשפט או ממין הצדקה, ראוי שיעשה אותם לפי שהם פעולות או מעשים שהשם יתברך חפץ בעשיתן, וזהו שסיים כי באלה חפצתי נאם ה׳. ויראה מזה שהרצון האלהי הוא בפעולות הנעשות בפעל כשיצטרף אל הפעל ההוא ההשכלה לעשות מה שהשם חפץ, כמו שכתוב השכל וידוע אותי כי אני ה׳ עושה חסד כי באלה חפצתי נאם ה׳, אבל לא בחלק המדעי בלבד מבלי שיצטרף אליו המעשה, וכשיצטרף אליו המעשה אז יקרא ידיעה ולא קודם לכן, אמר ירמיה אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה וגו׳ דן דין עני ואביון אז טוב לו הלא היא הדעת אותי נאם ה׳. הנה גלה בפירוש כי אין מעלה גדולה לגבור שהוא המלך אלא בעשית המשפט בפעל, ושזה יקרא ידיעה את השם.

יא והוא מבואר שאין תכלית יותר נכבד אל האדם להשיג השלמות האנושי מידיעת השם, וקרא המעשה הנעשה על זה התואר שזכרנו ידיעה, לבאר

---

12 ירמיה כ״ב ט״ו–ט״ז.

---

8 השכל–אותי] A om. || 9 חסד] A om. || 12 ועשה] A om.

is called knowledge to indicate that by doing acts in this manner, namely with the intention of pleasing God, does man attain his purpose, namely immortality of the soul in the world to come. Similarly we find that the angel in the name of God promises Joshua the son of Jehozadak, the high priest, immortality of the soul in the future world, as a reward for keeping the commandments and acting with the intention of serving God: "Thus saith the Lord of hosts: if thou wilt walk in My ways, and if thou wilt keep My charge, and wilt also judge My house, and wilt also keep My courts, then I will give thee free access among these that stand by."[1] Jonathan ben Uziel[2] translates the last phrase, "among these Seraphim." We see therefore that he promises him immortality of the soul, and access to the angels who stand continually before God, as a reward for judging His house and keeping His courts. This is what we desired to make clear.

Chapter 6

There are three possibilities as to the tendencies of human acts. Either all of them lead to the end and perfection of man, or none of them leads to the perfection of man, or some do and some do

---

[1] Zech. 3, 7.

[2] See I, 52, note 2.

שבמעשה הנעשה על זה התואר, רוצה לומר בכונה לעשות רצון השם, יושג התכלית האנושי שהוא קיום הנפש בעולם הבא. וכן תמצא המלאך בשם השם מיעד ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול הקיום לנפשו בעולם הבא על שמירת המצות ועשית פעולות בכוונת עבודת השם, אמר כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור את חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, ותרגם יהונתן בן עוזיאל בין שרפיא האלין, הרי שיעד לו קיום הנפש והיותה מתהלכת בין המלאכים שעומדים לפניו תמיד בשכר שידין את ביתו וישמור את חצריו, וזה מה שרצינו לבארו:

פרק ו

א הפעולות האנושיות לא ימלטו מאחד מג' חלקים, אם שיהיו כלם מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו, או שלא תהיה אחת מהן מביאה אותו אל התכלית האנושי, או שיהיו קצתן מביאות אותו

6 זכריה ג' ז'.

[9] בן עוזיאל] A om. || [15] ימלטו] S ימלט. || [16] מביאות] A adds אל.

not. It can not be that all acts lead man to his perfection, for violence and robbery and the like are condemned by all men. Indulgence in sexual appetite and in gluttony are characteristic of the irrational animals. Neither of these can lead man to his end, for then the perfection of the swine and the ass would be the same as the perfection of man. Nor can it be that no human act leads to his end, for we have made clear that the perfection of man is necessarily dependent upon human acts since the latter embrace the entire species or the greater part thereof. It remains then that some acts bring man to the human end and some do not, but keep him away from it.

To know and to define the acts which bring man to the human end, namely the perfection of the soul, is very difficult. For if we do not know the essence of a thing, we can not know what things are beneficial to it and what things are injurious. If, for example, we do not know the nature of man's physical disposition, we can not know what things to give him so as to maintain

וקצתן בלתי מביאות. ואי אפשר שיהיו כולן מביאות האדם אל שלמותו ותכליתו, כי פעולות החמס והגזל ודומיהם מהפעולות שהן נמאסות בעיני כל האדם, או פעולות השטיפה בנאוף והזוללות שהן מפעולות הבעלי חיים הבלתי מדברים, אי אפשר שיביאו אל התכלית האנושי, שאם כן יהיה שלמות החזיר והחמור שוה לשלמות האדם. ושקר שלא תהיה אחת מהן מביאה אל התכלית, כי כבר בארנו היות שלמות האדם נתלה בפעולות האנושיות בהכרח להיות הדבר הזה כולל כל המין או רובו. ולזה אי אפשר מבלתי שיהיו קצתן מביאות אותו אל התכלית האנושי וקצתן בלתי מביאות אותו אבל מרחיקות אותו ממנו.

ב והנה ידיעת הפעולות המביאות את האדם אל תכלית האנושי שהוא שלמות הנפש והגבלתם קשה מאד, לפי שהדבר שיוסכל עצמותו אי אפשר שיודעו הדברים המועילים אליו או המזיקים אליו, כי אם סכלנו מזג האדם דרך משל, אי אפשר לנו שנדע הדברים שנמשיכהו על שוויו כדי שיתמיד בו

מביאות[2]] A adds אל. || את[15]] A אל. || סכלנו[19]] A סבלנו.

his temperamental equilibrium, or to restore it to him when lost. We must first have a true idea, as far as possible, of man's nature, and then we can know what things are good for him and what things are not. Hence as we can not, by human investigation, know the true nature of the soul except that it is something emanating from an intellectual and immaterial principle, we can not know by investigation what things are injurious or beneficial to it. Hence a certain philosopher[1] has said, "If thou knowest thyself, thou wilt know thy Creator." It becomes a difficult problem, therefore, to determine, by human investigation, what acts are beneficial to the soul, enabling it to attain its perfection. There is no doubt that the test must be found in the essential nature of man. If we should follow the consensus of the majority of mankind, we should have to say that we must keep away from the acts of prophets and pious men, for the majority of mankind act differently from them. On the other hand, there is no doubt that since the first man was created alone, there must be something in man's essential nature by which he can distinguish between good acts conducive to the perfection of his soul and those which are not good.

---

[1] See מאזני צדק (a translation by Abraham ibn Hisdai of a work of Algazali. Cf. Steinschneider, Heb. Uebers., p. 342) p. 28; also ibid. 41 and Hobot ha-Lebabot of Bahya, II 5. See also Duran, Magen Abot, p. 49a. It is the old Greek saying: γνῶθι σαυτόν, know thyself, ascribed to Thales.

או נשיבהו אליו אם יצא ממנו, אבל ראוי שנציירהו תחלה ונשיג אמתתו כפי כהנו, ואחר כן נדע הדברים הנאותים אליו או מתנגדים אליו, ואם כן בנפש האדם שאי אפשר לנו מצד המחקר האנושי לעמוד על אמתתה, ולא נדע ממנה אלא שהיא דבר מושפע מהתחלה שכלית נבדלת מחומר, לא נוכל לדעת מצד מחקרנו הדברים המתנגדים או הנאותים אליה, ועל זה אמר חכם אחד בני דע נפשך ותדע בוראך, ואם כן אפוא במה יודעו הפעולות המועילות אליה מצד המחקר האנושי כדי שעל ידם תקנה הנפש שלמותה, כי אין ספק שראוי שימצא זה המבחן בשורש היצירה האנושית, ואם נאמר שנלך בזה אחר מה שרוב האנשים מסכימים עליו, יהיו פעולות הנביאים והחסידים ראוי להתרחק מהם, להיות רוב האנשים נוהגים בהפך מעשיהם, ואין ספק כי אחר שנברא האדם יחידי ראוי שיהיה בו בשורש יצירתו דרך להבחין בין הפעולות המשובחות שיתלה בהן שלמות הנפש מזולתם.

7 המתנגדים] A המנגדים. || 10 אליה] A אל הנפש. ||

We find there are certain acts concerning which all agree that they are good, as for example to refrain from wrong doing, to do right, and so on. There are also acts concerning which all men agree that they are bad, for example, wrong doing, violence, etc. We find also that the soul finds pleasure in doing good, and feels pain and sorrow in doing evil. Everything finds pleasure in the like and pain in the unlike. Hence it would seem that the soul, being divine, would find pleasure in good deeds, which resemble its own nature, for all divine acts are good, and would feel pain in evil deeds, because they are different from and opposed to its nature. From this point of view we may say therefore that we can infer the character of an act as good or bad from the pleasure or pain which the soul feels in doing it. Those acts in which the soul always takes pleasure, before doing them as well as after, are good, and those acts which cause the soul pain and sorrow after they are done, are bad.

Even the wicked man who is eager to do evil, as Solomon says: "The soul of the wicked desireth evil,"[1] has the desire only before the act by reason of his strong passion which inspires him

[1] Prov. 21, 10.

ג ונאמר כי אחר שאנחנו נמצא פעולות מוסכמות מכל האנשים שהם טובות, כהרחקת העול ועשית היושר ודומיהם, ופעולות מוסכמות מכל האנשים היותם רעות, כעול והחמס ודומיהם, ואנחנו נראה הנפש תשמח ותגיל בפעולות הטובות ותדאג ותתעצב בפעולות הרעות, וכל דבר ישמח בדומה ויצטער בהפך, הנה יראה שהנפש להיותה אלהית תגיל ותשמח בפעולות הטובות הדומות לטבעה להיות כל הפעולות האלהיות טובות, ותתעצב בפעולות הרעות להיותן חוץ מטבעה ומנגדות אליה, ומזה הצד נוכל לומר כי כבר ילקח ראיה על היות הפעולות רעות או טובות משמחת הנפש או דאגתה, כי הפעולות שתשיש ותשמח הנפש בהם תמיד קודם עשיתן ואחר עשיתן הנה הן טובות, והפעולות שתצטער בהן הנפש ותדאג עליהם אחר עשיתן הנה הן רעות.

ד וזה כי אפילו הרשע שהוא כוסף ותאב תמיד אל הרע, כמאמר שלמה נפש רשע אותה רע, הנה זה יהיה קודם העבירה מצד תקיפת היצר שהוא מלבב

18 משלי כ"א י'.

10 הרעות] S הרע. || ומנגדות] A וכמנגדות. || 14 ואחר] S או לאחר.

to do the act, but after the act is done and the intensity of the passion relaxes, the soul is aroused and feels grief and sorrow for the evil deed that he has done. For example, in sexual sin, before the act the desire is so intense that the person is unable to tell whether the act is good or bad. But after the act is done, and the passion has cooled down, the soul realizes the nature of the act, sees the evil of it, and suffers pain and sorrow.

The prophet Jeremiah uses this test of evil deeds, as he addresses Israel in the name of God and says to them that they must realize that the deeds they do are evil because the soul suffers pain and sorrow in the doing of them: "Thine own wickedness shall correct thee, and thy back-slidings shall reprove thee: know therefore and see that it is an evil and a bitter thing that thou hast forsaken the Lord thy God, and not My fear that is in thee."[1] The meaning is: It is proper that the evil deed which thou doest should correct thee and that the backsliding itself should reprove thee, because they impress upon the soul sorrow and grief after they are done. From this thou shouldst know that it is

[1] Jer. 2, 19. Note the peculiar translation of the last clause.

אותו לעשותה, אבל אחר שעשה העבירה ונחה ושקטה תקיפת היצר, הנה נפשו תתחזק ותתעצב ותדאג על הפעל הרע שעשה, כמי שבא על הערוה, כי קודם הביאה מצד שטיפת התאוה אינו מבחין בפעל ההוא אם טוב ואם רע, אבל אחר שעשה העבירה ונתקרר משטיפת היצר, הנה נפשו תבחין הפעל ההוא ותכיר הרע שיש בו ותדאג ותצטער עליו.

ה ונמצא ירמיה הנביא עליו השלום נותן זאת הבחינה לפעולות הרעות בשם השם יתברך לכנסת ישראל ואומר להם שיש להם להכיר שהפעולות שהם עושים הן רעות מצד מה שהנפש תדאג ותצטער בפעולות ההן, אמר לכנסת ישראל תיסרך רעתך ומשובותיך תוכיחך ודעי וראי כי רע ומר עזבך את ה' אלהיך ולא פחדתי אליך נאם ה' אלהים צבאות, רוצה לומר הנה ראוי שתיסר אותך הפעולה הרעה שאת עושה והמשובה עצמה תוכיח אותך, וזה בהיותן קובעות בנפש דאגה וצער אחר העשותן, ומזה יש לך להכיר ולידע כי רע ומר

13 ירמיה ב' י"ט.

9 הנביא] A om. || 11 ישראל] S השם. || 12 הן] S om. || 13 בפעולות ההן] S בפעולותיהם. || 14 תוכיחך] A יוכיחוך. || 17 שאת] S שאתה.

an evil and bitter thing that thou hast forsaken the Lord thy God, and not by reason of My fear in thee, i. e. I do not say this to thee because of the fear of My punishment and because of My dread which is upon thee, but because of the nature of the wrong deeds themselves which leave behind them in the soul a feeling of pain and sorrow. From this thou canst realize that they are bad and that it is an evil and a bitter thing that thou hast forsaken the Lord thy God, and not from thy fear of Me. And conversely, from the gladness and joy which a good deed impresses upon the soul it can be known that it is good. Similarly the Psalmist says: "I considered my ways and turned my feet unto Thy testimonies."[1] The meaning is, When I consider my ways in order to know which is good and which is evil, I turn my feet to Thy testimonies, which is the good way. And he also gives the reason, because he found intense pleasure in them, "I have rejoiced in the way of Thy testimonies, as much as in all riches,"[2] i. e. he found infinite joy like a person who has obtained all wealth, meaning an infinite amount of wealth. Thus a person may distinguish between good and bad acts by the pain or the pleasure which the soul feels after doing them.

[1] Ps. 119, 59.

[2] Ibid. 14.

עזבך את ה׳ אלהיך ולא פחדתי אליך, כלומר איני אומר לך זה מצד יראת ענשי ופחדי המוטל עליך, אלא שמצד טבע העברות עצמן שהן מורישות בנפש צער ודאגה אחר עשייתן תכיר ותדע שהן רעות וכי רע ומר עזבך את ה׳ אלהיך ולא מצד פחדתי אליך, וכן ההפך כי מצד השמחה והגילה שיקבע הפעל הטוב בנפש יודע שהוא טוב, וזהו שאמר המשורר חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך, כלומר כשאני חושב בדרכי לדעת איזו טובה ואיזו רעה השיבותי רגלי אל עדותיך שהיא דרך הטובה, וזהו כמו שבאר הוא בעצמו הטעם, לפי שהיה שמח בהן שמחה בלתי בעלת תכלית, כמו שאמר בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון, רוצה לומר שמחה גדולה בלתי בעלת תכלית כשמחה שאדם שמח כשהוא משיג כל הון שהוא הון בלתי בעל תכלית, ובזה הדרך יוכל האדם להבחין הפעולות הטובות והפעולות הרעות מתוך הצער או מתוך השמחה שימשך לנפש אחר עשייתן:

8 תהלים קי״ט נ״ט. || 13 שם קי״ט י״ד.

2 זה] A om. || 6 מצד] A מתוך. || 9 חושב בדרכי] A מחשב דרכי. || 11 דרך] A הדרך. || 13–14 כמו–תכלית] A om. by homoioteleuton.

Chapter 7

The test which we mentioned for distinguishing between good and bad acts is not sufficient to enable us to know all the good acts which are appropriate to the nature of the soul. For as men differ in their temperaments and dispositions they necessarily have different qualities. A person whose temperament is hot will admire courage and take pleasure in it; while a person of opposite temperament will admire and take pleasure in quiet. The only way to determine what is becoming and what is unbecoming in the manner above mentioned is by referring to the standard of a person of equable temperament, who does not exist. And even if such a person did exist, we should find enormous difficulty in determining what is a good quality in a particular case, a difficulty that is due to the acts themselves. For an admirable act and a good quality represent the mean between the two extremes of excess and defect.[1] Thus generosity is a mean between niggardliness and extravagance; courage is a mean between rashness and cowardice. But the mean between two extremes can not be determined, because it is only a point.[2] Thus it is

---

[1] For the Aristotelian doctrine of the mean see Nicomachean Ethics, II, chs. 2-6: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*, ch. 6, p. 1106b 36.

[2] Cf. Nic. Eth. II, 9, p. 1109a 24: *ἐν ἑκάστῳ γὰρ τὸ μέσον λαβεῖν ἔργον, οἷον κύκλου τὸ μέσον οὐ παντὸς ἀλλὰ τοῦ εἰδότος.*

פרק ז

א דרך המבחן הזה שאמרנו שבו יבחנו הפעולות הטובות והפעולות הרעות, איננו מספיק לדעת כל הפעולות הטובות הנאותות לטבע הנפש, כי להתחלפות מזגי האנשים בהכרח יתחייב שיתחלפו מדותיהם, כי האדם שמזג לבו חם רותח ישבח הגבורה וישמח בה, ומי שמזגו בהפך ישבח המנוחה וישמח בה, ואי אפשר לפי זה להגביל הנאה והמגונה על הדרך שאמרנו אם לא על יד איש שוה המזג שהוא בלתי אפשר שימצא, ולו הונח נמצא הנה בהגבלת המדות הטובות הפרטיות קושי עצום מצד הפעולות בעצמן, כי למה שהיו הפעולות המשובחות והמדות הטובות מצוע בין שתי קצוות שקצה האחד תוספת וקצה האחר הסרון, כמו הנדיבות שהוא מצוע בין הכילות והפיזור, והגבורה שהיא מצוע בין המסירה לסכנות ורכות הלבב, והיה האמצעי בין כל שני קצוות אי אפשר שיוגבל לפי שאינו אלא נקודה אחת, כמו שלא יוגבל הפושר

[6] מדותיהם] A מדרגותיהם. || האדם] A מי. || [12] מצד] A מאד.

impossible to determine the truly lukewarm, which is a mean between the hot and the cold, nor is it possible to determine the true mean between black and white so that it may be perceived with the eye. In the same way it is impossible to know or define actually the actions which are intermediate between the two extremes. It is clear therefore that it is very difficult to determine acts by intellectual investigation.

Moreover even if it were possible by rational investigation to determine good acts in reference to human nature, it would still be impossible to know what things are acceptable to God. But we made it clear in the fifth chapter of this Book that human perfection depends upon doing those things which are acceptable to God. But we can not by investigation know what things are acceptable to God, because if we do not know the qualities of a ruler and his method and habits, or his perfection and the nature of his government and his station, we do not know what things please him and what things arouse his displeasure. Now as God is absolutely unknown to us, we can not know which of all the possible acts of man are pleasing to Him, and which are not. We can only have a general knowledge, for example that evil is displeasing to

האמתי שיהיה אמצעי באמת בין החום והקור, ולא האמצעי באמיתות בין השחרות והלובן באופן שיורמז אליו בחוש, כן אי אפשר שיוכרו בפעל או יוגבלו הפעולות שהן מצוע בין שתי קצוות, ולזה הוא מבואר שהוא דבר קשה מאד להגביל הפעולות מצד הידיעה המחקרית.

ב ועוד שאף אם תספיק הידיעה המחקרית להגביל הפעולות הטובות כפי הטבע האנושי, הנה אי אפשר שתספיק לדעת הדברים הנרצים אצל השם, וכבר בארנו בפרק חמישי מזה המאמר שהשלמות האנושי נתלה בעשיית הדברים הנרצים אצל השם יתברך, והדברים הנרצים אצל השם יתברך אי אפשר שיודעו מצד הידיעה המחקרית, לפי שאם סכלנו מעלת שר ודרכו ומנהגיו או שלמותו ומהות שררתו ומדרגתו, לא נדע הדברים שיחר אפו בהם או הדברים שייטבו בעיניו, ולהיות השם יתברך נעלם תכלית ההעלם, אי אפשר לנו לדעת כל הדברים שהם טובים בעיניו מכל הפעולות שאפשר שיפעלם האדם או הדברים שהם בלתי טובים, ומה שאפשר שיודע מהם הוא על צד הכללות, כמו שהרע נמאס

20 כמו] A adds שנאמ׳.

God, as the Bible says, “Thou that art of eyes too pure to behold evil, and that canst not look on mischief,”[1] and that good is acceptable to Him. But we do not know what particular good deeds are pleasing to Him.

Now inasmuch as it behooves every wise agent to devise a method by which to ensure the realization of the purpose of his acts, else his work would be in vain, God in His wisdom devised a method by which we may know what things are acceptable to God and what things are not, in order that by means of this method man may be able to attain the human end and perfection, since he can not determine this matter by intellectual investigation. This method is to bestow the spirit of prophecy upon a chosen individual of the human race through whom mankind may know what things are pleasing to God and what things are not. This is why the Rabbis say that in the beginning of creation the first man was given seven commandments, as is explained in the treatise Sanhedrin, chapter “Arba‘ Mitot,”[2] connecting the statement with the verse, “And the Lord God commanded the man saying: ‘of every tree of the garden thou mayest freely

[1] Hab. 1, 13.

[2] Sanhedrin 56b.

בעיני השם, כמו שאמר הכתוב טהור עינים מראות ברע והבט אל עמל לא תוכל, והטוב רצוי לפניו דרך כלל, אבל לא נדע פרטי הפעולות הטובות שהן נרצות אצל השם יתברך.

ו ולמה שיהיה מדרך כל פועל חכם שיתחכם ויחתור דרך בשיגיע מפעולתו התכלית המכוון בה, כדי שלא תהיה פעולתו פעל בטל כשלא יגיע ממנה התכלית המכוון, חייבה החכמה העליונה להמציא דרך בו יודעו הדברים הנרצים אצל השם והבלתי נרצים אליו, כדי שבאמצעות הדרך הזה יגיע האדם להשגת שלמותו האנושי ותכליתו, אחר שאין כח ביד הידיעה המחקרית להגביל זה על השלמות, והדרך הזה הוא להשפיע שפע נבואיי על איש נבחר ממין האדם, כדי שעל ידו יודעו לאנשים הדברים הנרצים אצל השם יתברך מהבלתי נרצים, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל כי בתחלת היצירה מיד נצטווה אדם על שבע מצות, כמו שבארו זה במסכת סנהדרין פרק ארבע מיתות, וסמכום אל פסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן

1 חבקוק א' י"ג. || 18 דף נ"ו ע"ב. || 19 בראשית ב' ט"ז.

eat;' "[1] intimating that without the divine command it would be impossible to know what things are agreeable to God and what things are not; and that Cain was punished for killing Abel because he transgressed the command of God. Also that the generation of the flood were punished for their wrong doing, the men of Sodom for their sins, Pharaoh on account of Sarai the wife of Abraham, because all of them transgressed the command given to the first man. Otherwise, it seems from their words, they would not have been punished. This is the opinion of the rabbinical sages.

The question, however, still arises, according to this point of view, why did not God have respect unto Cain and his offering, seeing that Cain had not violated any of the seven commandments given to Adam? Unless we say that he sinned in intention in a manner which bordered upon idolatry, an interpretation which is not suggested in the expression of the text.

The proper answer is this. There are two kinds of actions which ought to exist by nature in the human mind. One is suppression of wrong doing and continuous pursuit of right among men, so that the human race may be perpetuated. This is why Cain was punished for killing Abel, the generation of the flood was destroyed for violence, and Pharaoh and Abimelech were punished. This kind of acts makes the transgressor liable to punishment but does not confer any perfection

[1] Gen. 2, 16.

אכל תאכל, וכאלו בארו בזה שבזולת צווי אלהי אי אפשר שיודעו הדברים הנרצים אצל השם או הבלתי נרצים, ושלא נענש קין על הריגת הבל אלא בעבור שעבר על מצות ה׳, וכן דור המבול נענשו על החמס אשר בכפיהם ואנשי סדום על חטאם ופרעה על דבר שרי אשת אברם, לפי שכלם היו עוברים על מה שנצטווה אדם הראשון, אבל בזולת זה לפי מה שיראה מדבריהם לא היו נענשים, זהו דרך חכמינו ז״ל בזה.

ד ואולם כבר יקשה לפי זה הדרך למה לא שעה השם יתברך לקין ואל מנחתו, שהרי לא חטא בשום דבר משבע מצות שנצטווה עליהם אדם, אלא אם נאמר שחטא בכוונתו בענין נוטה לצד עבודה זרה מה שאינו נראה כן מפשט הכתובים.

ה ויותר ראוי שנאמר בזה הוא שיש בכאן שני מיני פעולות ראוי שיהיו נמצאות בשכל האדם בטבע, המין האחד הוא הרחקת העול והתמדת היושר בין האנשים כדי שיתקיים המין האנושי, ועל זה נענש קין על הריגת הבל ודור המבול על החמס ופרעה ואבימלך. וזה המין מן הפעולות אף על פי שהעובר ראוי לעונש, מכל מקום אין בשמירתם הקנאת שום

upon the soul of the observer, for if a man were to live alone in a desert without participating in social and political life, he would not need this kind of perfection.

The second kind of acts is also natural to man and gives perfection to his soul. Examples are: submission to God, and doing those things in general which the human reason declares are acceptable to God. These things are known to man by nature, as the prophet says, reproving Israel for ignoring the ways and judgments of God: "Surely these are poor, they are foolish, for they know not the way of the Lord, nor the ordinance of their God."[1] In another place he says, "Yea, the stork in the heaven knoweth her appointed times; and the turtle and the swallow and the crane observe the time of their coming; but My people know not the ordinance of the Lord."[2] These observations do not refer to the ways and ordinances of the Torah, for these are not known to man by nature as the stork knows her appointed times, or as the turtle and the swallow and the crane observe the time of their coming. They refer to the knowledge of God which is known by nature to all, such as the fact that He supports the world and mercifully supplies food to all

---

[1] Jer. 5, 4.
[2] Ibid. 8, 7.

שלמות לנפש, כי אם ישכון האדם יחידי במדבר מבלי שיהיה חלק מדינה לא יצטרך אל השלמות הזה.

ו והמין השני הוא מין מן הפעולות שראוי שימצאו באדם בשרש יצירתו בטבע גם כן, והם הנותנות שלמות בנפש האדם, וזה כמו ההכנע אל השם ועשות מה שיגזור השכל האנושי על הכללות שהוא טוב בעיני השם, שאלו דברים נודעים לאדם בטבע, כמו שאמר הנביא כשהיה מוכיח את ישראל על שלא היו מכירים דרכי השם ומשפטיו, אמר אך דלים הם נואלו כי לא ידעו דרך ה׳ משפט אלהיהם, ואמר במקום אחר גם חסידה בשמים ידעה מועדיה ותור וסוס ועגור שמרו את עת בואנה ועמי לא ידעו את משפט ה׳, ולא אמר כל זה על דרכי התורה ומשפטיה, כי אלו אינם נודעים לאדם בטבע כידיעת החסידה מועדיה ותור וסוס ועגור עת בואנה, אבל אמר זה על ידיעת דרך השם הנכרת בטבע לכל איך הוא מכלכל העולם וחונן ונותן

10 ירמיה ה׳ ד׳. || 12 שם ח׳ ז׳.

[1] שלמות לנפש] A אמת. || [13] וסוס] S וסיס. || [16] וסוס] S וסיס.

creatures and maintains them continually, and that He should be thanked because all things come from Him. This is the meaning of the expression, "way of the Lord." "The ordinance of their God," denotes the knowledge of the relation of the Creator to His creatures—the duty of constant submission to Him, as a slave submits to his master, and to refrain from showing disrespect to Him by equal treatment of the honorable with the inferior—all of them things which the nature of human reason dictates without any study or teaching.

The reason God did not have respect unto Cain and his offering, was because his service was not done with the proper intention, as the nature of the reason demands. Reason dictates that we should be thankful to a benefactor in accordance with the benefits we receive from him, and that one should not bring to the master a cheap present of an inferior quality if one can bring one of good quality, for this signifies an offence to the honor of the master. Therefore Cain should not have brought of the fruits of the earth, like flax seed, beans, vegetables, and so on, but he should have brought of the fruit of the tree, like figs and grapes and pomegranates, which belong to a better species. Not doing so, he sinned, and deserved punishment, though he had not received any command concerning the matter.

מזון לכל הבריות ומקיים אותם תמיד, ושראוי להודות שהכל בא מאתו, וזהו דרך ה', ומשפט אלהיהם הוא ידיעת משפט מדרגת היוצר מיצוריו בשראוי להכנע תמיד לפניו כעבד לפני האדון ושלא לזלזל בכבודו להשוות ערך הנכבד אל הפחות, שכל אלו דברים יגזור אותם טבע השכל האנושי מבלי למידה ולמוד.

ז ועל זה לא שעה השם לקין ואל מנחתו, לפי שלא היתה ההודאה על הכוונה הראויה כפי מה שיגזור טבע השכל, כי השכל האנושי יגזור שראוי להודות למטיב כעל כל אשר גמלהו, ושאין ראוי להקריב לאדון מנחה פחותה ממין גרוע בהיותו יכול להביא ממין חשוב, כי זה זלזול בכבוד האדון, ועל כן לא היה לו לקין להביא מפרי האדמה כזרע פשתן או הפולים והזרעונים ודומיהם, אלא מפרי העץ כתאנים וענבים ורמונים שהוא מין חשוב, ובעבור שלא עשה כן חטא והיה ראוי לעונש אף על פי שלא נצטווה על כך.

1–2 ושראוי–מאתו] S om. || 2 להודות] A להורות. || 4 בשראוי להכנע] S בשראוי להודות לו שהכל בא מאתו ולהכנע. || 7 האנושי] S om. || 11 למטיב] A על המטיב. || 16 מין] S ממין.

But although the general principles of these two kinds of acts are known by the human mind, nevertheless, inasmuch as the human reason is not adequate to give a knowledge of particulars and of all the things which are agreeable to God, there must be a divine inspiration by which one may acquire true and complete knowledge and belief concerning the particular acts acceptable to God, by which the human purpose may be realized. It can not be that divine providence should fail in a matter of this sort which is almost indispensable for man for the attainment of human perfection, as we find that Providence has not failed to supply the lower animals with many things which are not indispensable for their existence, as for example the double sense organs, and other instances of provisions found in different animal species to improve their condition, which are not absolutely necessary, as we explained in the sixth chapter of the First Book.

Chapter 8

The divine inspiration which we said was necessary in order that we may know through it what things are acceptable to God and what things are not, man can not acquire by himself

ח ואולם אף אם יודעו מצד השכל האנושי כוללי שני אלו המינים שאמרנו, מכל מקום אחר שאינו מספיק לדעת פרטיותם וכל הדברים הנרצים אצל השם יתברך, ראוי שימצא שפע אלהי על ידו ישלם ידיעת הדעות והאמונות האמתיות ופרטי כל הפעולות הנרצות אצל השם יתברך שעל ידם יושג התכלית האנושי, כי אין ראוי שתקצר יד ההשגחה האלהית בזה הדבר, שהוא כמעט הכרחי למין האדם להקנאת השלמות האנושי, כמו שלא קצרה בהקנאת דברים רבים לבעלי חיים אינם הכרחיים להם במציאותם, כמו כפילת החושים ודומיהם, ופרטי השגחות רבות נמצאו במינים רבים מתחלפים מן הבעלי חיים על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח, כמו שכבר בארנו זה בפרק ששי ממאמר הראשון:

פרק ח

א השפע האלהי הזה שאמרנו שהוא הכרחי שימצא כדי שעל ידו יודעו הדברים הנרצים אצל השם יתברך מהבלתי נרצים, איננו בחק האדם שישיג

12 ופרטי] S om. || 19 שישיג] A om.

without divine consent. For it is not natural that the spirit of an intellect devoid of matter should rest upon a material thing. For this reason all the ancients thought it impossible that the divine spirit should rest upon man, and that the latter should prophesy by means of a supernatural power and foretell the future. And therefore the ancient peoples used to make images and burn incense and offer prayers to the stars to bring down the spiritual influence of some star upon one of their images, in order that through it the spirit of the star residing in the body of the star should rest upon man, who is a corporeal being, so that the latter might foretell the future through the spirit of the star exerting an influence upon the person. This is the meaning of divination.

And inasmuch as men are eager to know all the things that are going to happen to them from day to day, the ancients used to follow the diviners and pursued the study of astrology. Some nations practised magic and served evil spirits, depending upon their intellectual status. Some served the demons of fire and caused their sons and daughters to pass through the fire, others served the demons of the air. (R. Hai[1] writes in a respon-

[1] Zohar Hadash, Ruth, ed. Leghorn, 99a: ר' קסמא בר' ינאי פתח עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט אית מלאכין דאינון מאשא ואית מלאכין דאינון מרוח. It seems, however, that Albo had a pseudogeonic responsum containing this theory about the nature of the demons. Cf. Nahmanides, commentary on Lev. 17, 7 who, however, speaks of all the demons being composed of fire and air. Cf. also Pirke R.

השפע ההוא מעצמו מזולת רצון אלהי, כי אין זה מדרך הטבע שתחול רוח השכל הנבדל מחומר על הדבר החמרי, ובעבור זה היו כל הקדמונים מרחיקים שיחול רוח אלהים על האדם ויתנבא בכח עליון ויגיד העתידות, ולזה היו האומות הקודמות עושים צורות והקטרות ותפלות לכוכבים להוריד רוחניות איזה כוכב על צורה מה, כדי שעל ידה יחול רוח הכוכב ההוא שהוא נשוא בגשם הכוכב על האדם שהוא גשמי, ויגיד העתידות בכח רוח הכוכב ההוא השופע על האיש ההוא, וזה ענין הקסם.

ב ולהיות כל האנשים כוספים לדעת העתיד להתחדש עליהם מיום אל יום בכל פרטי עניניהם, היו הקדמונים נמשכים אחר הקוסמים וידיעת משפטי הכוכבים, והיו קצת האומות עושים כשפים ועובדים השדים כפי חלוף מדרגותיהם, אלו עובדים לשדי האש ומעבירים בניהם ובנותיהם באש ואלו עובדים לשדי האויר, שכן כתב רבינו האיי

2 מחומר] A מחומרו.

Eliezer, IV and Zohar, II, 173a. [Communication of Professor Louis Ginzberg].

sum that there are demons composed of the element fire, and demons of the element air.) They did all these things in order that an unclean spirit of the demons should rest upon them and enable them to foretell their future. Others again smoked and burned incense, so as to have communion with the dead, and slept in cemeteries, in order than an unclean spirit of the dead should rest upon them. They went so far as to bury their dead in their idolatrous temples, where men and women gathered together and prayed over the graves. As a result the unclean spirit of the dead rested upon them or upon their priests, and told them what was about to happen to them. Nahmanides,[1] in one of his discourses, on the authority of those who are familiar with sorcery, describes the process as follows: a man and a woman stand by the grave, one at the head and the other at the foot, holding a little bell between them, pronouncing formulas of adjuration and sounding the bell. The woman watches, and the man inquires, and information is given to them of what will happen to them in the near future, as Saul inquired of the woman who had a familiar spirit.[2] He says, too, that those who inquired of the demons relied much upon this method of inquiry. He says also that this is the

[1] See דרשת הרמב"ן, ed. Jellinek, Leipzig, 1853, p. 11.

[2] I Sam. 28, 7 f.

בתשובה כי יש שדים מיסוד האש ויש שדים מיסוד האויר, וכל זה היו עושים כדי שיחול עליהם רוח טומאה מן השדים להגיד עתידותיהם. ויש שהיו עושים עשונים והקטרות להתחבר עם המתים ולנים בבית הקברות כדי שיחול עליהם רוח טומאה מן המתים, עד שהיו קוברין מתיהם בבתי עבודה זרה שלהם והיו נאספים שם האנשים והנשים יחד ועומדים על הקברים ומתפללים שם, ומתוך כך היה רוח הטומאה מן המתים חל עליהם או על כומריהם ומגידים להם העתידות הקרובות לבא עליהם, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בדרשה שלו שקבל מהיודעים במלאכת האוב, שהדבר ההוא היה נעשה על ידי איש ואשה שעומדים על הקבר זה לראשו וזה לרגליו ויש להם קשקוש קטן באמצע ואומרים השבעות ומקשקשין בקשקוש ההוא והאשה רואה והאיש שואל ואומרים להם העתיד לבוא עליהם בקרוב, כמו שהיה הענין בשאול עם האשה בעלת אוב, ואמר שם כי זאת השאלה היא היותר ברורה לשואלי השדים. ואמר עוד כי מכאן נשאר

1 זהר חדש על רות, הוצאת ליוורנו דף צ"ט ע"א, ועיין הערה אנגלית. || 12 דרשת הרמב"ן, הוצאת ילינק, דף י"א.

1 שדים] S om. || 17 עליהם] A om.

origin of the Christian custom of burying their dead in their churches, where the men and women pray together and sound a bell while burying their dead, remarking that when the pagans adopted Christianity they retained their ancestral customs. They also retained a custom of the fire worshippers, which consists in lighting fires on a given night in every year when the sun enters the sign of Cancer of the true zodiacal signs, and dancing and skipping around the fire.

All these practices are forbidden in the Torah because they are unclean and done in the service of evil spirits: "There shall not be found among you any one that maketh his son or his daughter to pass through the fire, one that useth divination, a soothsayer, or an inchanter, or a sorcerer, or a charmer, or one that consulteth a ghost or a familiar spirit, or a necromancer."[1] And the reason given is, "For whosoever doeth these things is an abomination unto the Lord . . ."[2] The meaning is that God is holy and His ministers are holy and pure, therefore you must keep away from all these things which are impure. This is the reason, also, why the Torah legislates concerning uncleanness, and provides the penalty

---

[1] Deut. 18, 10-11.

[2] Ibid. 12.

לנוצרים לקבור מתיהם בבית תפלתם ולהתפלל יחד האנשים והנשים, ומקשקשין בקשקוש בשעת קבורת מתיהם, לפי שהאומות ההם כשחזרו לדת הנוצרים השאירו מנהג אבותיהם בידיהם, כמו שנשאר בידם גם כן מנהג עובדי האש, לעשות מדורות גדולות בלילה אחת בעת יכנס השמש במזל סרטן מן המזלות האמתיים בעלי הצורות בכל שנה ושנה ולרקד ולטפח סביב המדורה ולהקיף אותה ולדלג עליה.

ג וכל אלו הדרכים לפי שהם עבודה לשדים ומצד רוח טומאה, הרחיקה אותם התורה ואמרה לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. ובארה הטעם בזה כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה וגו', כלומר לפי שהוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים וטהורים, ראוי שתתרחקו מכל הדברים הללו שהם מצד רוח הטומאה, ועל כן הזהירה על הטמאות וחייבה כרת

12 דברים י"ח י'–י"א. || 14 שם י"ח י"ב.

6 גדולות] A om. || 8 ושנה] A om. || 10 הדרכים] A הדברים. || 15 עושה אלה] S עושי עול.

of being 'cut off' for one who enters the temple while unclean. The reason is that the spirit of uncleanness may cause the holy spirit to depart from the temple.

Then the Torah makes it clear that the other nations indulged in those practices in order to obtain a knowledge of the future, thinking that it can not be obtained in any other way, and that the holy spirit of God never rests upon a human being: "For these nations, that thou art to dispossess, hearken unto soothsayers, and unto diviners . . .,"[1] because they think that there is no one else that one can hearken to, "But as for thee, the Lord thy God hath not suffered thee so to do;" i. e. it is not as they think, but, "A prophet will the Lord thy God raise up unto thee, from the midst of thee, of thy brethren, like unto me,"[2] one upon whom the holy spirit of God will rest, and from him you will learn the future. You must not grieve in thinking that you have no way of knowing the future, as the other nations have, and that you are without this privilege. It is not so, for you will be complete and perfect with the Lord your God. The meaning is that you will not merely have the ordinary human privileges, but also this one. This is the reason for doubling the letter *mem* (*tamim*), as if to say, you will want for nothing in association with Him, for He will reveal to you the future also

[1] Deut. 18, 14.
[2] Ibid. 15.

לטמא הנכנס למקדש, כי רוח הטומאה תהיה סבה שיסתלק רוח הקדש מן המקדש.

ד ושב לבאר כי סבת עשיית האומות כל אלו הדברים היא כדי לידע על ידם העתידות, להיותם חושבים שאי אפשר שיודעו משום צד אחר ושאי אפשר שיחול רוח האלהי הקדוש על האדם, וזהו שאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, כלומר לפי שאין צד אחר לשמוע ממנו לפי דעתם, ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך, כלומר אין הדבר כמו שחשבו הם אבל יקים לך השם נביא מקרבך מאחיך כמוני שיחול עליו הרוח האלהי הקדוש וממנו תשמע העתידות, ולא תדאג לומר שלא יהיה לך דרך לדעת העתידות כמו שיש לשאר האומות ושתהיה חסר זה השלמות, שאינו כן, כי תם ושלם תהיה עם ה' אלהיך, כי מלבד שתהיה תם, רוצה לומר שלם בשלמות האנושי שהוא העקר, גם תהיה תמים בשלמות הזה, ולזה כפל המ"ם, כלומר לא תחסר כל עמו, כי הוא יודיעך העתידות גם כן על ידי

7 דברים י"ח י"ד.

15 ושלם] S, A ונשלם. || 17 תמים] A שלם.

through His prophets, and you need not follow the diviners or the service of evil spirits or inquire of ghosts and familiar spirits in order to obtain knowledge of the future. For though these agencies do impart knowledge of the future, nevertheless as they are connected with the spirit of uncleanness, they keep man away from his perfection, and man cannot on their account have human perfection and soundness, because it is impossible to know from them what things are acceptable to God and what things are not. This is the meaning of the expression, "Thou shalt be perfect with the Lord thy God,"[1] indicating that the idolatrous nations are not possessed of human perfection, but thou shalt be perfect with the Lord thy God, having both perfections through the prophet who prophesies by the holy spirit and by the will of God, for through him you will know what things are acceptable to God. The expression, "with the Lord thy God," denotes that the prophetic spirit is given to the prophets for the sole purpose of admonishing mankind to observe the Torah, to worship God and to do the things which are acceptable to Him in order that man may be whole-hearted with God, and not for the purpose of foretelling the future, as will be explained in the twelfth chapter of this Book.

---

[1] Deut. 18, 13.

נביאיו, ועל כן לא תצטרך להמשך אחר הקוסמים ולא אחר עבודת השדים ולא לשאול אוב וידעוני לדעת העתידות, כי כל אלו הדברים אף על פי שהם מודיעים העתידות, להיותם מצד רוח הטומאה מרחיקים את האדם משלמותו ואי אפשר להיות האדם על ידם תמים ושלם השלמות האנושי, לפי שאי אפשר שיודעו על ידם הדברים הנרצים אצל השם מהבלתי נרצים, ועל כן אמר תמים תהיה עם ה׳ אלהיך, לרמוז שאין האומות תמימים בשלמות האנושי אבל אתה תהיה תמים עם ה׳ אלהיך בשני השלמיות על ידי הנביא המתנבא ברוח הקודש וברצון אלהי, לפי שתדע על ידו הדברים הנרצים אצל האל. ואמר עם ה׳ אלהיך לבאר כי עיקר מציאות הנבואה בנביאים הוא לזה התכלית בלבד, כלומר להזהיר על קיום התורה ועל עבודת השם ועשיית הדברים הנרצים לו יתברך להיות האדם תמים עם השם ולא להגדת העתידות, כמו שיתבאר זה בפרק י״ב מזה המאמר.

---

8 דברים י״ח י״ג.

8–9 עם–אלהיך] A om. || 9 האומות] A adds ההם.

The prophets had indeed also this power of foretelling the future as a secondary consideration, as a testimony to the truth of their prophetic teaching, in order that men may believe them. Accordingly we find that all the prophets admonish us constantly to observe the Torah and carry out the commandments. The main purpose of God in inspiring the prophets was that through them man may attain to his perfection by doing those things which are acceptable to God and not in order to give mankind a knowledge of the future, as is the case with the diviners. These foretell the future by certain practices which strengthen the power of imagination in a natural way, and not through the spirit of God, as the prophets do; unless, indeed, we say that prophecy is also a function of the imagination, as is the opinion of some of our wise men who follow the Philosopher.[1] They hold that prophecy is a natural phenomenon, pertaining solely to the power of imagination, like dreams. They go so far as to say that it is an unusual thing if a man does not prophesy being wise and prepared thereto, i. e. if his imagination is prepared for prophecy.

---

[1] The reference can scarcely be to Maimonides and Gersonides, for neither of them assimilates prophecy entirely to dreams, though they institute a comparison between them, and Maimonides says expressly that given all the natural requirements, a person is not a prophet unless God desires that he should be, or more precisely that one may have all the natural equipment in reason and imagination and yet not be able to prophesy if God does not impart that gift. Cf. Husik, l. c., XLIX, 276 ff., 340 ff.

ה אלא שגם זה היה נמצא בנביאים על הכוונה השנית להורות על אמתת נבואתם כדי שיאמנו דבריהם, ולזה תמצא כל הנביאים מזהירים תמיד על שמירת התורה ועשיית מצותיה, כי זאת היתה עיקר הכונה האלהית להשפיע שפע אלהי על הנביאים, כדי שעל ידם יגיע האדם אל שלמותו האנושי בהיותו עושה הדברים הנרצים אצל האל, לא להודיע על ידם העתידות כמו שהוא הענין בקוסמים, כי הגדת העתידות הנמצא בהם היא על ידי מעשים שעושין לחזק הכח הדמיוני ומצד הטבע לא מצד הרוח האלהי כאשר הוא בנביאים, אלא אם נאמר שהנבואה גם כן ענין דמיוני יגיע אל הכח המדמה, כמו שדמו קצת חכמינו הנמשכים אחר הפילוסוף, שענין הנבואה הוא דבר טבעי נמשך אל הכח המדמה בלבד כמו החלומות, עד שאמרו שהוא כדמות הנפלאות שלא יתנבא האדם בהיותו חכם ומוכן לנבואה, כלומר בהיות כחם הדמיוני מוכן לזה.

8–9 כמו–העתידות] S om. by homoioteleuton. || 10 ומצד] S על צד.

This is, however, contradicted both by our senses and our reason. The argument from the senses is that we never find the gift of prophecy in any one of the philosophers, though they were wise men in theoretical speculation; whereas we do find prophecy among the Jewish people. This shows that it is not a natural phenomenon associated with theoretical speculation. For if it were so, why should this gift have been kept from the other nations, so that their wise men despite their perfection of intellect and imagination are devoid of the prophetic inspiration? There is no doubt, therefore, that prophecy is a divine inspiration which comes by the will of God upon the rational power, either through the medium of the imagination or without it, as will be explained.

The argument from reason is that the diviners, the image worshippers, those who consult ghosts and familiar spirits, and those who indulge in other practices in order to strengthen the power of imagination so as to know the future, can not determine the things which are acceptable to God, because they have no means of knowing this, seeing that it is above nature and the spirit of uncleanness and the powers of the spheres, from

ו והדבר הזה יכחישהו החוש והשכל, אם החוש כי מעולם לא נמצאה נבואה בשום אדם מן הפילוסופים עם היותם חכמים בידיעה המחקרית, ונמצא מזה הרבה יותר באומה הישראלית, וזה ממה שיורה שאין זה דבר טבעי נמשך לידיעה המחקרית, שאם היה כן למה היה נמנע הטוב הזה משאר האומות לבלתי השפע שפע נבואיי על השלמים מהם אם בידיעה המחקרית ואם בהכנת הכח המדמה אחר היות הדבר טבעי אליו, אלא שבלי ספק ענין הנבואה הוא שפע שופע ברצון אלהי על הכח הדברי אם באמצעות הכח המדמה ואם בזולתו כמו שיתבאר.

ז ואם השכל למה שהקוסמים ועובדי הצלמים ובעלי אוב וידעוני והעושים פעולות זולת אלו לחזק הכח הדמיוני להגיד העתידות, אי אפשר להם להגביל הדברים הנרצים אצל השם יתברך לפי שאין להם דרך לדעת זה, כי הוא דבר למעלה מן הטבע ומרוח הטומאה ומכחות הגלגלים שכל

---

2 אדם] A אחד. || 4 מזה] S בזה. || יותר] A adds מאד. || 6 הזה] S om. || 17 למעלה] A adds מרוח. || 18 מן הטבע ומרוח] A om.

which they obtain all their information. And for this reason they are not always correct in their prognostications. And this for two reasons, first, because the power of imagination is necessarily deceptive from its nature, for not everything that is imaginable is possible, as is known to those who are familiar with the nature of that faculty. And secondly, because God can destroy the power of the constellations and bring about the opposite of that which they determine. Therefore astrologers are necessarily liable to deception, as the Bible says: "Let now the astrologers, the star-gazers, the monthly prognosticators, stand up and save thee from the things that shall come upon thee."[1] The Rabbis[2] comment upon the expression "*from* the things," as meaning that they can save from some of the things, but not from all the things. They can not foretell truly all that has been determined for they are necessarily liable to error for the two reasons mentioned, either by reason of the nature of the imaginative faculty, or because God can nullify by His will that which is determined by the stars.

The prophet is the opposite of all this. His inspiration comes from God and is due to the will of God, and not to the powers of the spheres. Moreover it descends primarily and essentially upon the rational power. Hence there can not be any error in it. The Bible testifies to this effect

---

[1] Is. 47, 13.

[2] Cf. Duran, Magen Abot, p. 74. Professor Louis Ginzberg doubts the authenticity of this alleged rabbinical interpretation.

פעולותיהם נמשכים מהם, ובעבור זה אי אפשר להם שיצדקו תמיד בהגדתם העתידות. וזה משני צדדים, אם מצד שהכח המדמה מדרכו שיכזב בהכרח לפי שאין כל מדומה אפשר, כמו שנודע זה למי שידע טבע הכח ההוא, ואם מצד שהשם יתברך יכול לשדד כח המערכת ולסדר הפך הנגזר מהם, ולזה יכזבו החוזים בכוכבים בהכרח, וזה שאמר הכתוב יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך, ואמרו רבותינו ז"ל מאשר ולא כל אשר, כלומר כי אי אפשר להם להודיע כל הנגזר באמתות כי בהכרח יכזבו מהשני צדדים שאמרנו, אם מצד טבע הכח אם מצד שהשם יתברך יבטל הנגזר מהמערכת כפי רצונו.

ח והנביא הוא בהפך, כי מאשר השפע השופע עליו הוא מצד השם יתברך וברצונו ולא מצד כחות הגלגלים והוא מושפע על הכח הדברי בעצם וראשונה, אי אפשר בו שיכזב בשום צד, וזהו שהעיד

8 ישעיה מ"ז י"ג.

2 בהגדתם] S בהגעת. || 3 מדרכו] A om. || 4 שנודע] S שיודע. || 13 הכח] A adds ההוא שדרכו שיכזב. || אם] A ואם.

concerning Samuel, "And did let none of his words fall to the ground. And all Israel from Dan even to Beer-Sheba knew that Samuel was established to be a prophet of the Lord."[1] The meaning is that the true character of his prophecy was known from the fact that none of his words fell to the ground, unlike the diviners and magicians. So Balaam says to Balak, "For there is no enchantment with Jacob, neither is there any divination with Israel; Now is it said of Jacob and of Israel: 'what hath God wrought!' "[2] The meaning is, Do not think that the good which is promised to Israel can be nullified in any way, as those things are nullified which are determined by the stars. No, it can not be, for they know what is determined, not by means of divination and enchantment, but through prophecy do they know "what God hath wrought," i. e. what God has decreed that He would do. Therefore it can not be nullified in any way. For God has power to destroy the constellation and the work of the diviners and the magicians as well as the results of their science, for He is "God who brought them forth out of Egypt, though they have lofty horns like those of the wild-ox."[3] The word *lo* (lit. to him) refers to the people of Egypt, though it is in the singular, as in the

---

[1] I Sam. 3, 19-20.

[2] Num. 23, 23.

[3] Ibid. 22. Note peculiar translation.

הכתוב על שמואל ואמר וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה׳ ולא הפיל דבר מכל דבריו ארצה, רצה לומר כי בזה נודע אמתות נבואתו לפי שלא היה מפיל מכל דבריו ארצה, מה שאין כן בקוסמים ובמנחשים, וזהו שאמר בלעם לבלק כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, רוצה לומר לא תחשוב כי הטוב המיועד לישראל אפשר שיתבטל בשום צד כמו שיתבטל הדבר הנגזר מפאת המערכת, כי זה אי אפשר, לפי שלא יודע להם הדבר הנגזר מפאת הנחש והקסם, אבל מצד הנבואה יודע להם מה פעל אל, כלומר מה שגזר שיעשה, ולזה לא יתכן שיתבטל משום צד, כי הוא יתברך תקיף לשדד המערכת ומעשה הקוסמים והמכשפים והנודע מחכמתם, שהרי הוא יתברך אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו, ולו שב אל עם מצרים אף על פי שהוא לשון יחיד, כמו ויאמר

---

1 שמואל א׳ ג׳ י״ט–כ׳. || 6 במדבר כ״ג כ״ג. || 16 שם כ״ג כ״ב.

---

9 שיתבטל] S שיבטל. || שיתבטל] S שיבטל. || 10 לפי] S om. || 14 הקוסמים] A הקסמים. || 15 והמכשפים] A והכשפים. || מחכמתם] A מחמתם.

expression, "Egypt said, 'let me flee from the face of Israel;' "[1] "Shall Egypt be like women."[2] The meaning is that though the people of Egypt had knowledge through diviners and magic, and great strength like the horns of the wild-ox through the constellations, nevertheless God took Israel out of their power and punished their gods.

From all this it is clear that it is impossible to know all the things that are acceptable to God in any way except through the will of God, i. e. through the medium of a special inspiration coming from Him for this purpose. Accordingly the definition of prophecy from this point of view is that it is an inspiration coming from God to the rational power in man, either through the medium of the power of imagination or without it, by virtue of which information comes to him through an angel or otherwise concerning matters which a man cannot know naturally by himself. The purpose is to lead him or others to happiness, so that mankind may attain the human purpose.

In defining prophecy as coming through the medium of the imagination or without it, our purpose is to embrace all degrees of prophecy. For there are prophets to whom, in the beginning of their career, prophecy comes through the medium of the power of the imagination. For this reason they see extraordinary images in their

---

[1] Ex. 14, 25. Here both verbs, "said" (ויאמר) and "flee" (אנוסה), are singular.

[2] Is. 19, 16. The verb "shall be" (יהיה) is singular in the Hebrew.

מצרים אנוסה מפני ישראל, יהיה מצרים כנשים, ורוצה לומר כי עם היות עם מצרים היה לו ידיעה בקסמים והכשפים ותוקף גדול כתועפות ראם לו מצד המערכת, הוציאם מתחת ידם ועשה שפטים באלהיהם.

ט ויתבאר מכל זה כי הדברים הנרצים אצל השם יתברך אי אפשר שיודעו כולם משום צד אם לא ברצון אלהי בשפע מיוחד מושפע ממנו לדבר הזה בלבד, ולזה היה גדר הנבואה לפי זה הדרך שהוא שפע שופע מהשם יתברך על הכח הדברי אשר באדם, אם באמצעות הכח המדמה ואם בזולתו, מודיע לו על ידי מלאך או בזולתו דברים או ענינים אין בטבע האדם שידעם מעצמו. וזה אם להישרתו ואם להישרת זולתו אל מול ההצלחה, כדי להגיע האנשים אל התכלית האנושי.

י ואמנם אמרנו בגדר הנבואה שהוא באמצעות הכח המדמה ובזולתו לכלול כל מדרגות הנבואה, וזה כי יש מן הנביאים שתגיע להם הנבואה בתחלת נבואתם באמצעות הכח המדמה, ולזה יראו צורות

1 במדבר י״ד כ״ה. || ישעיה י״ט ט״ז.

3 בקסמים] במעשה הקסמים A. || 3–4 לו–ידם] A om.

prophetic visions by reason of their inferior status as prophets. Thus some see forms of women, as Zechariah said, "And, behold, there came forth two women, and the wind was in their wings; for they had wings like the wings of a stork. . ."[1] Others see angels with great and fearful bodies, as Daniel said, "His body also was like the beryl, and his face as the appearance of lightning, and his eyes as torches of fire. . ."[2] And there are other instances of images named by the prophets when the inspiration of the rational power came through the medium of the imagination.

Some prophets remain in that stage, while others ascend to a higher stage, some reaching so high that their prophecy comes to them without a medium. That is, the inspiration of the rational power is not associated with the activity of the imagination at all. This was the status of Moses at all times after the first revelation, when an angel of God appeared to him in a flame of fire out of the midst of the burning bush. Thereafter

---

[1] Zech. 5, 9.

[2] Dan. 10, 6.

מבהילות במראה הנבואה כפי מעוט מדרגתם בה, כי יש מי שיראה צורות נשים, אמר זכריה והנה שתים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם ולהנה כנפים ככנפי החסידה וגו'. ויש שיראו שיש למלאכים גופים גדולים נוראים, אמר דניאל וגויתו כתרשיש ופניו כמראה ברק ועיניו כלפידי אש וגו', וזולת זה מן הדמיונות שבאו בדברי הנביאים כשהיה השפע שופע על הכח הדברי אשר בהם באמצעות הכח המדמה.

יא ויש מן הנביאים מי שתעמוד נבואתו תמיד באותה מדרגה, ויש שתעלה נבואתו מאותה מדרגה אל מדרגה יותר גדולה ממנה עד שיש מי שתעלה מדרגתו אל שתהיה נבואתו בזולת אמצעי, רוצה לומר שיהיה השפע השופע על הכח הדברי אשר באדם מבלי שיצטרף אל זה פעל הכח המדמה כלל, וזאת היתה מדרגת משה רבנו עליו השלום בכל עת אחר ההתחלה שנראה אליו מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה, אבל משם ואילך אמר

2 זכריה ה' ט'. || 5 דניאל י' ו'.

11 שתעלה] A שתתעלה. || 12 שתעלה] A שתתעלה. || 13 אמצעי] A adds כלל. || 14 על] S אל. || 15 שיצטרף] S שיצטרך.

the Bible says, "With him do I speak mouth to mouth,"[1] i. e. without a medium. For this reason we do not find any figures of speech or allegories in his words, but his words are all plain. This was also the status of all Israel when the Torah was given, as the Bible says, "The Lord spoke with you face to face in the mount out of the midst of the fire."[2] God desired to give through Moses a law that should be free from all doubt, and hence He desired that Moses' power should be of so high a character that the power of the imagination should have no part in it, so as to avoid suspicion and doubt. And for the same reason Israel who received the law also attained to the grade of being spoken to by God face to face at the time of the Sinaitic revelation.

Chapter 9

A question may arise as follows: Since the prophetic inspiration comes from God, who is One, and the purpose of the prophetic message is always the same, namely to lead mankind to happiness, how is it that the prophets differ in their expressions when they treat of the same topics, and why are their visions different, one prophet seeing God under one form, another under another?

---

[1] Num. 12, 8.

[2] Deut. 5, 4.

הכתוב פה אל פה אדבר בו, כלומר בזולת אמצעי, ולזה לא יבאו בדבריו חידה כלל אלא כולן כפשוטן, וזו היתה מדרגת כל ישראל בשעת מתן תורה, אמר הכתוב פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש, וזה כי למה שרצה השם יתברך לתת תורה על ידי משה מנוקה מכל ספק, רצה שתתעלה מדרגתו באופן שלא יהיה לכח המדמה מבוא בה כדי שלא יכנס בה שום חשד וספק, וכן נתעלית מדרגת ישראל המקבלים התורה למדרגת פנים בפנים במעמד ההוא מהטעם הזה:

פרק ט

א וראוי שישאל שואל, אחר שהיתה הנבואה מפועל אחד בעצמו שהוא השם יתברך ותכליתה תכלית אחד בעצמו שהוא הישרת האנשים אל ההצלחה, למה זה יתחלפו דברי הנביאים זה מזה בענין אחד בעצמו ומראות הנבואה זו מזו, עד שיראה נביא אחד את השם בתמונה אחת ונביא אחר בתמונה אחרת.

1 במדבר י"ב ח'. || 4 דברים ה' ד'.

4–5 אמר–האש] A om. || 6 מכל] S מבלי. || 7 מדרגתו] S om. || 14 אל] A מול.

The answer is that the differences of vision and expression do not prove difference in origin, nor do they necessarily indicate a change in the nature of the author of the prophetic inspiration or in the purpose. Different effects may come from the same agent, depending upon the nature of the recipients. Thus fire, being one and the same thing, causes wax to melt and salt to harden. Similarly, though the soul, according to the consensus of philosophers, is one in essence and indivisible, nevertheless it is the cause of different activities in the body, depending upon the different parts of the body in which its activity is visible. In the brain the soul exhibits one kind of activity, in the liver another kind, in the heart still another, though all the activities are for one purpose, namely to conserve the body. In the flesh again the soul has sensation, in the bones she has no sensation, and in different members the soul shows different powers. This shows that the same agent may exhibit his power in different ways in different places, causing different activities for one and the same purpose. The difference

ב ונאמר כי אין חלוף ושנוי המראות הנראות לנביאים זו מזו ושנוי דבריהם זה מזה מה שיחייב שלא תהיה הנבואה מפועל אחד בעצמו, או ממה שיחייב שנוי בחק הפועל או בחק התכלית, כי מן הפועל האחד בעצמו כבר ימשכו פעולות מתחלפות כפי הכנת המקבלים. כי מן האש שהוא אחד בעצמו תותך השעוה ויתקשה המלח. וכן הנפש עם היותה אחת בעצמה ובלתי מתחלקת כפי הסכמת הפילוסופים, ימשכו ממנה פעולות מתחלפות בגוף כפי שנוי המקומות אשר תראה פעולתה על ידם, כי ימשך ממנה אל הגוף בהיותה במוח פעל מיוחד, ובהיותה בכבד פעל מיוחד, ובלב פעל מיוחד, והכל לתכלית אחד שהוא קיום הגוף. וכן תראה בבשר בתואר מיוחד, רצוני לומר בהרגש, ובעצם בתואר מיוחד, רוצה לומר מבלי הרגש, וכן בשאר האברים יתחלף כחה בהם. וזה ממה שיורה שהפועל האחד בעצמו יראה כחו באופנים מתחלפים במקומות מתחלפים וימשכו ממנו פעולות מתחלפות לתכלית אחת בעצמה,

8 מתחלקת] S מתחלפת. || 9 הפילוסופים] A הפילוסוף. ||
13 והכל לתכלית] A והכלל תכלית.

is due either to the media through which he shows his power or to the localities in which his power appears.

In the same way prophetic visions are different either by reason of the means through which the prophetic revelation comes or by reason of the recipients. This is clearly implied in the statement which God made to Aaron and Miriam, who were prophets, "If there be a prophet among you, I the Lord do make Myself known unto him in a vision, I do speak with him in a dream. My servant Moses is not so; he is trusted in all My house; with him do I speak mouth to mouth, even manifestly, and not in dark speeches . . ."[1] Here we are clearly told that it is God Himself who appears in a vision and who speaks in a dream, as is indicated in the expressions, "make Myself known," "speak." And it is also He who speaks in dark speeches and parables, but who speaks to Moses "mouth to mouth, even manifestly, and not in dark speeches." The purpose of this verse is to show that prophetic inspiration of whatever degree emanates from God, as we said when we gave a definition of prophecy, and yet it changes according to the preparation of those who receive it, and according to the means by which the inspiration comes to them. Therefore we

[1] Num. 12, 6 f.

וזה אם מצד האמצעיים שיראה כחו על ידם ואם מצד המקומות שיראה כחו בהם.

ג וכן על זה הדרך יתחלפו מראות הנביאים אם מצד האמצעים שהנבואה באה על ידם ואם מצד המקבלים. וזה יראה מבואר ממאמר השם לאהרן ומרים שהיו נביאים, ואמר אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות וכו', הנה פירש להם שהוא יתברך בעצמו הנראה במראה והמדבר בחלום, כמו שיורה על זה לשון אתודע ואדבר, וגם הוא המדבר בחידות ומשלים והוא המדבר למשה פה אל פה ומראה ולא בחידות, ובא להורות כי השפע הנבואיי באיזו מדרגה שיהיה הוא שופע מאת השם יתברך כמו שאמרנו בגדר הנבואה, ואף על פי כן הוא מתחלף כפי הכנת המקבלים וכפי האמצעיים שעל ידם תגיע בו הנבואה, ולפי זה אין להפלא אם

6 במדבר י"ב ו'.

8 משה] A adds וגו'. || בכל–הוא] A om. || 9 ומראה–בחידות] A om. || 10 הנראה] A הנגלה הוא. || 16 הכנת] A adds כל. || 17 בו] A om.

should not be surprised if one prophet says that he saw God "sitting upon a throne, high and lifted up,"[1] while another says that he saw Him as an old man, whose "raiment was as white snow, and the hair of his head like pure wool,"[2] and still another saw him like "a man of war,"[3] while a fourth likens him to a precentor wrapped up in his praying garment.[4] Similarly as regards the media, i. e. the angels, who are sent to the prophets, one prophet says that he saw the angel whose "body was like the beryl, and his face as the appearance of lightning,"[5] another saw him like "a man clothed in linen,"[6] while a third saw in a chariot "red, sorrel and white" horses.[7] These differences are due to the two causes which we mentioned, the recipient and the medium.

The Rabbis explain this subject in Bereshit Rabbah[8]: "A Cuthean[9] asked Rabbi Meir,

---

[1] Is. 6, 1.

[2] Dan. 7, 9.

[3] Ex. 15, 3.

[4] Rosh Hashanah, 17b. It does not say, however, in that passage that any one *saw* God in that form.

[5] Dan. 10, 6.

[6] Ibid. 5.

[7] Zech. 1, 8.

[8] Ber. Rab. 4.

[9] Cuthean in the strict sense refers to the heathen population which the king of Assyria, according to II Kings, 17, 24 ff., settled in the Kingdom of Israel in 722 B. C. They were the ancestors of the Samaritans, who are in the Talmud called Cutheans. In our editions,

נביא אחד יאמר שראה את השם יושב על כסא רם ונשא, ואחד יאמר שראהו כזקן לבושיה כתלג חור ושער ראשיה כעמר נקא, ואחד ראהו כאיש מלחמה, ואחד מעוטף כשליח צבור. וגם האמצעיים שהם המלאכים השלוחים אל הנביאים, נביא אחד יאמר שראה המלאך גויתו כתרשיש ופניו כמראה בזק, ואחר ראהו כאיש לבוש הבדים, ואחר יראה במרכבה סוסים אדומים שרוקים ולבנים, וכל זה יתחלף מן השני פנים שאמרנו, רצוני לומר אם מצד המקבל ואם מצד האמצעי.

ד וכבר בארו רבותינו ז"ל זה הענין בבראשית רבה, אמרו שם שאל כותי אחד את רבי מאיר,

1 ישעיה ו' א'. || 2 דניאל ז' ט'. || 3 שמות ט"ו ג'. || 4 ראש השנה דף י"ז ע"ב. || 6 דניאל י' ו'. || 7 שם י' ה'. || 8 זכריה א' ח'. || 12 פרשה ד'.

6 בזק] A ברק.

however, the censors substituted the word incorrectly in many cases for גוי or מין, to denote an opponent of the religion of Israel, a heathen or an unbeliever.

Is it possible that God, of whom it is written, ‘Do not I fill heaven and earth?’[1] should have spoken to Moses from between the staves of the ark? Said Rabbi Meir, bring me large mirrors. When he brought them, R. Meir said to him, look at your reflection. He looked, and he saw they were large. Then he said, bring me small mirrors. When he brought them, R. Meir said, look at your reflection. He looked, and he saw they were small. Then R. Meir said, If you, a man of flesh and blood, can change yourself into many shapes at your pleasure, surely God who created the world can do so."

The purpose of the Cuthean was to deny that prophetic inspiration emanates from God. He thought that it was the work of the power of imagination, as the philosophers hold and those who follow after them. Their reasons are twofold. First, God being one cannot appear to the prophet under many different forms, for this would argue multiplicity or change in the agent. The second reason is that an abstract intellect can not appear to a material being.

[1] Jer. 23, 24.

אפשר מי שכתוב עליו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא היה מדבר עם משה מבין בדי הארון, אמר לו הבא לי מראות גדולות והביא לו, אמר ליה ראה בבואה שלך, הסתכל וראה אותן גדולות, אמר לו הבא לי מראות קטנות והביא לו, אמר לו ראה בבואה שלך, הסתכל וראה אותן קטנות, אמר לו ומה אתה שאתה בשר ודם משנה עצמך לכמה גוונים בכל שעה שאתה רוצה, מי שאמר והיה העולם על אחת כמה וכמה.

ה נראה שדעת זה הכותי היה להכחיש שהיה מציאות הנבואה שפע שופע מהשם, אבל היה חושב שהיה פעל הכח המדמה כדעת הפילוסופים והנמשכים אחריהם, וזה אם מצד שאי אפשר שעם היותו אחד יראה לנביא בתמונות רבות מתחלפות, שהרי זה מביא לחשוב אם הוא מהשם שיהיה מחייב רבוי או שנוי בחק הפועל, או מצד שהשכל הנבדל אי אפשר שיראה אל בעל חומר.

1 ירמיה כ״ג כ״ד.

1 עליו] A בו. || 7 ודם] A adds אתה. || 9 וכמה] A adds ע״כ (=עד כאן). || 11 שפע] S adds או. || 15 זה] A om. || הוא] A היה.

These arguments R. Meir refuted by means of the mirrors. The first argument is answered as follows: As in the mirrors a thing appears different in form, large or small, straight or crooked, bright or obscure, according to the nature of the mirrors through which the thing is seen, i. e. according as the mirrors are large or small, straight or crooked, clear or obscure, though the thing itself does not change, so God appears to the prophets under many and various forms according to the brightness and purity of the media, though God Himself does not multiply or change. The change and the multiplicity come from the media, as in the illustration of the mirrors. A thing seen also varies according to the difference in the person who sees. Thus, if the person who sees a thing through a mirror has sharp and clear vision, he will see the thing in one form, whereas if his vision is weak or dimmed, he will see the thing in another form, though the thing seen and the mirror are the very same which appeared to the man of clear vision.

The second argument is answered as follows: As the person or the thing seen through a mirror is different from the mirror through which he or it is seen, nor does his existence depend upon that of the mirror; and yet the likeness of the

ו וזה סתר אותו רבי מאיר במשל המראות, אם הטענה הראשונה, כי כמו שהדבר יראה בתמונות מתחלפות גדולות או קטנות או ישרות או עקומות או בהירות או עכורות כפי חלוף המראות שיראה בהם מצד גדלם וקטנם או היותם ישרים או עקומים או זכים או עכורים, ואף על פי שהדבר הנראה בהם אינו משתנה בעצמו, כן השם יתברך יראה לנביאים בתמונות רבות ובתמונות מתחלפות כפי זכות ובהירות האמצעיים, ואף על פי שהוא יתברך אינו מתרבה בעצמו ולא משתנה, כי השנוי והרבוי יבא מצד האמצעיים כמו שהוא במשל המראות. וכן גם כן ישתנה הדבר הנראה מצד חלוף הרואים, שאם האדם הרואה את הדבר הנראה במראה הוא זך הראות יראה את הנראה בתואר אחד, ואם הוא חלוש הראות או חשוך הראות יראה את הנראה בתואר אחר, עם היות הנראה והמראה הם בעצמם הנראים לזך הראות בתואר אחד.

ז ואם הטענה השנית, כי כמו שהאדם או הדבר הנראה במראה נבדל מן המראה שהוא נראה בה ואין קיומו תלוי בקיומה, ואף על פי כן נראית

4 חלוף] A התחלפות. || 13 הוא] A ההוא.

person appears in the mirror, though there is no likeness in the mirror in reality, it only appears so to the eye, so though God is separate and abstract and can not be comprehended, He nevertheless appears to the prophet in a given form, which the prophet sees speaking to him, though in reality there is no such form in existence, the voice alone which the prophet hears being the real purpose of the vision, and nothing else.

And if the question is asked, How is it possible that one should see what does not exist and yet acquire truth by means of it? The answer is, when a person sees in a true dream a man speaking to him, the things are not real, though the dreamer imagines that they are, and he hears a voice speaking to him, which does not really exist, and yet the information which the person gets through that dream is correct. In the same way, from the analogy of the dream or the mirror, in which a person sees the form or hears a sound of words, the prophet understands the meaning of the prophetic inspiration which comes to him. As in the mirror in which one sees his likeness, there really is no such likeness as he sees, so the prophet understands that there is no such form in reality as he sees, though he sees it,

תמונתו בה, עם היות שאין במראה תמונה שתהיה כן באמת בה אלא שהיא נראית כן למראה עינים, כן השם יתברך אף על פי שהוא נבדל ואי אפשר שיושג, הנה הוא נראה לנביא בתמונה מה ורואה שהתמונה מדברת עמו אף על פי שאין התמונה כן במציאות לפי האמת, אלא הקול בלבד הנשמע לנביא היא כונת המראה לפי האמת ולא זולת זה.

ח ואם תשאל ותאמר והיאך אפשר שיראה הָאדם מה שאינו כן במציאות ויהיה הנודע על ידו אמת, תשובתך וכשיראה האדם בחלום הצודק שאיש אחד מדבר עמו, הנה אין הענין כן במציאות ואף על פי כן ידמה החולם שהוא כן וישמע קול מדבר אליו ואינו כן במציאות, ותהיה הגעת ההודעה ההיא לאדם על ידי החלום הצודק ההוא אמתי, כן על זה הדרך מענין החלום או המראה שאדם רואה בה תמונתו או שומע קול דברים יבין הנביא ענין הגעת הנבואה אליו, כי כמו שבמראה שאדם רואה תמונתו בה אין התמונה ההיא שאדם רואה במראה כן במציאות בה כמו שהוא רואה שהיא במראה, כן התמונה הנראית לנביא ידע הנביא שאינה כן במציאות אף על פי שהיא נראית אליו כן, ושאין

and that the purpose of the form which appears to him is that he should hear the voice or get the *meaning* of the vision, in which the truth resides. In the mirror, too, the likeness seen in it does not really exist, but the significance of the visible likeness is real and points to the thing seen through the likeness, which is real. So in the prophetic vision the idea signified in the vision is true, though the form itself which appears is not real. It may be that the expression, "I make myself known to him in a *vision* (מראה),"[1] is an allusion to the nature of the mirror (מראה), as we have explained.[2]

And similarly the expression, "I speak with him in a dream," has reference to our previous explanation. There is a great difference, indeed, between a dream and a prophetic vision. There is no dream without foolish elements,[3] whereas a prophetic vision is entirely correct and true. Nevertheless, since we can not imagine a voice speaking without corporeal organs except by thinking of a dream, the Bible uses the expression, "I speak with him in a dream," to indicate that as in a dream one hears a voice speaking and sees a person speaking, though in reality no such things exist, so in a prophetic vision, the truth in it is the information which the prophet

[1] Num. 12, 6.

[2] מראה in Hebrew means mirror as well as vision; cf. Ex. 38, 8, במראת הצבאת.

[3] Berakot 55a.

הכונה בתמונה הנראית אליו אלא הגעת הקול אליו או הודעת הענין שתורה עליו המראה שהוא אמת, כמו שבמראה אף על פי שאין התמונה הנראית במראה נמצאת בה לפי האמת, מכל מקום הענין שתורה עליו התמונה שבמראה הוא אמת בעצמו, לפי שהוא יורה על הדבר הנראה בה שהוא אמת, וכן גם כן במראה הנבואה הענין הנרמז במראה הוא אמת אף על פי שאין התמונה הנראית אליו אמת בעצמה. ואפשר שלשון במראה אליו אתודע שנזכר בפסוק ירמוז על ענין המראה שאמרנו.

ט ועל זה הדרך גם כן הוא מה שאמר בחלום אדבר בו, כי עם שיש הבדל גדול בין החלום לנבואה, כי אין חלום בלא דברים בטלים והנבואה כלה ענין צודק ואמתי כמו שאמרנו, לפי שאי אפשר שיצייר האדם קול מדבר אליו בזולת כלים גשמיים אלא כשיתבונן ענין החלום, אמר בחלום אדבר בו, לומר כי כמו שבחלום ישמע קול מדבר אליו ויראה אדם מדבר ואינו כן לפי האמת, כן ענין הנבואה האמת אשר בה היא הגעת ההודעה ההיא לנביא והיא

9 במדבר י"ב ו'. || 13 ברכות דף נ"ה ע"א.

[5] אמת] S נראה. || [13] כלה ענין] A כל הענין.

obtains. This is God's purpose in sending the vision, but the voice that is heard expressing itself by means of corporeal organs is not really there. This is what the Rabbis meant when they said, "A dream is one sixtieth part of prophecy."[1]

The illustration which R. Meir employed of the mirrors has shown, therefore, that the variety and multiplicity of likenesses which appear to prophets are no indication of multiplicity and change in God, as the multiplicity and change of the mirrors or the multiplicity and change of the spectators imply no change or multiplicity in the thing seen in the mirror. It follows also from this that the variety of expression of the different prophets does not indicate change in God or in His purpose. For though the speakers use different expressions, the idea is the same necessarily since it comes from one author, and hence the purpose is the same. This is the meaning of the Rabbis when they say, "Many prophets have one idea, though no two prophets use the same expression."[2] This is what we intended to make clear in this chapter.

---

[1] Berakot 57b.

[2] Sanhedrin 89a. The word סיגנון (Lat. signum, Gk. σίγνον) is used in two senses, meaning both the expression and the idea.

הכונה במציאותה מהאל, עם היות שאין הקול הנשמע אליו בכלים גשמיים אמת שיהיה כן במציאות, ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל חלום אחד מששים בנבואה.

י ונתבאר מן המשל הזה שהביא רבי מאיר מהמראות שאין חלוף התמונות הנראות לנביאים ולא רבויים ממה שיחייבו רבוי ושנוי בחקו יתברך, כמו שאין רבוי המראות ושנויים ולא רבוי הרואים ושנויים מחייבים רבוי ולא שנוי אל הדבר הנראה במראה. ויתבאר מזה גם כן שאין השנוי הנמצא בדברי הנביאים זה מזה ממה שיחייב שנוי לא בחק הפועל ולא בחק התכלית, וזה כי אף אם ישתנו הדברים מצד המדברים, הנה הענין הוא אחד בעצמו בהכרח אחר שהוא מפועל אחד, ולזה יכוין בהן אל תכלית אחד בהכרח. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל סגנון אחד עולה לכמה נביאים, רוצה לומר ענין אחד, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, כלומר בדברים אחדים, וזהו מה שרצינו לבארו בזה הפרק:

---

3 ברכות דף נ"ז ע"ב. || 16 סנהדרין דף פ"ט ע"א.

Chapter 10

We must now explain the existence of prophecy and its various grades, so that believers may find it easier to understand the existence of prophecy and the different degrees thereof. At the moment of birth the individual is devoid of all understanding. The first things that are formed in him are the five external senses, touch, taste, smell, hearing, sight. The individual does not get these all at once, but one at a time. At the moment of his appearance in the outer world he perceives only with the coarsest of the senses, that of touch. The objects of his perception at this stage are heat and cold, moisture and dryness, softness and hardness, roughness and smoothness and the like. After a further interval of time after birth, he perceives a finer and more important class of objects, namely tastes, like sweet, bitter, sour, astringent[1], sharp, and so on. Later on he perceives another class of things still finer, namely the odors, the agreeable and the disagreeable, etc. Later still he perceives with the sense of hearing a class of objects that is still finer than those of the sense of smell, and that may be perceived at a greater distance, such as sounds and tones, and their various

[1] עפיץ (Ar. عفص) means astringent, acerbic. Cf. Kaufmann, Die Sinne, Leipzig 1884, p. 164 note 8.

פרק י

א יראוי שנבאר עתה ציור מציאות הנבואה וחלוף מדרגותיה, כדי שתקל הבנת מציאותה וציור חלוף מדרגותיה למאמינים. ונאמר כי אנחנו נמצא האדם בתחלת יצירתו ריקן מכל השגות, ותחלת מה שנוצר בו החושים החמשה הנראים שהם המשוש והטעם והריח והשמע והראות. ואלו ההשגות לא יגיעו אל האדם בבת אחת אבל בזו אחר זו, כי בתחלת צאתו לאויר העולם לא ישיג אלא ביותר גסה שבהם שהיא השגת המשוש, וישיג בה סוג מן הנמצאות כחום והקור והלחות והיובש והרכות והקושי והשעירות והחלקות וזולת זה. וכשירחק מעט מזמן צאתו מן הבטן, ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ויותר נכבד והוא סוג הטעמים, כמתוק והמר והחמוץ והעפיץ והחריף וזולתם. וכשירחק יותר מזמן יצירתו ישיג סוג אחר מן הנמצאות יותר דק, כריח הערב והנבאש וזולת זה מן הריחנים. וכשירחק יותר ישיג בחוש השמע סוג אחר יותר דק ובמרחק יותר גדול מחוש הריח, וזה כקולות והלחנים

---

6 בו] A adds הוא. || 9 גסה] A גבוה. || 10 סוג] A adds מה. || 13 מן הנמצאות] A om. || 15 והעפיץ] A והעפוץ. || 19 כקולות] S בקולות.

kinds, etc. Still later he perceives with the sense of sight another class of existents finer than all the rest, which can be perceived at a greater distance than the others, such as colors and forms according to their various kinds, and so on. One of these five senses can not perceive the objects of the others. Thus, the sense of sight can not perceive sounds, or tones or odors; nor can the senses of smell and taste perceive colors and sounds.

After he has advanced a considerable time and has become habituated to the five senses, he rises to a higher degree than that of perceiving the objects of the various senses. He now has the power of recognizing a thing when it is no longer actually perceived. He recognizes what he has once perceived when he sees it again, and though the thing has disappeared he remembers the knowledge which is impressed on his imagination and recognizes the object. This power of apprehension he acquires through the medium of the first faculty.[1]

As he grows older still, he attains to a higher degree by means of the first powers,[1] a new gate opens before him, and he acquires the power of intellectual apprehension. He strips the sensible object of its particular qualities and apprehends the general essence. For example, he takes animality and rationality in a human being and judges that these are common to the whole

---

[1] I. e. sense faculty.

והבדליהם וזולת זה. וכשירחק יותר מזמן צאתו מרחם אמו ישיג בחוש הראות סוג אחר מן הנמצאות יותר דק ובמרחק יותר גדול מכולם, וזה כמראים והתמונות והבדליהם וזולת זה. וכל אחת מאלו ההשגות החמשה תקצר ידה מהשיג מושגות חברתה, כי הראות לא ישיג הקולות והלחנים והריחנים, ולא חוש הריח והטעם המראים והקולות.

ב וכשיתרחק יותר מזמן יצירתו ויושקעו בו ההשגות הללו ויורגל בהם, יעלה למדרגה אחרת יותר נכבדת מן הראשונה שהיתה השגת המוחשות, וישיג השגת ההכרה אחר שיעלם הדבר מן החוש, כי יכיר הדבר שהשיג בחוש כשיראהו פעם אחרת, ואף על פי שנעלם ממנו יזכור ההכרה ההיא כשנחקקה בדמיונו ויכירהו, וזאת ההשגה תגיע לו באמצעות ההשגה הראשונה.

ג וכשיגדל בשנים יותר יעלה למדרגה אחרת על ידי ההשגות הראשונות, ויפתח לו שער אחר וישיג השגה שכלית יותר, והוא שיפשיט מן המוחש הענינים הפרטיים ויקח שכלו מהם הענין הכולל, כמו שיקח החיות והדבור מן האדם וישפוט שזהו דבר משותף

---

[3] כמראים] S במראים.

species and are different from those particular qualities which differ in different individuals.

As he advances further in years and acquires information, another gate opens before him which he has not entered hitherto. He now makes a distinction between substance and accident, and between the necessary, the possible and the impossible. He combines rational principles not based upon sense perception[1] with each other, and acquires all the sciences, which he could not have acquired by means of the powers mentioned before. These four stages form the limit of the human intellect, beyond which it can not go. Some individuals do not reach the highest stage, but stop with the second or the third. These then are the powers which the generality of men have.

But it is possible that in addition to these powers, still another gate may open to a person and still another degree may be attainable by him of which he has no idea. For just as, if a person who has never seen them were told about lights and colors, he would not be able to imagine them and would not understand the different colors, as a eunuch can not imagine the pleasure of sexual intercourse, so it is possible

---

[1] The axioms or fundamental laws of thought like the principles of identity, contradiction and excluded middle. Cf. Jevons, Elementary Lessons in Logic, 1920, p. 117 f. For a discussion of Aristotle's ideas on the subject, cf. Zeller, Aristotle, I, 200 ff. For a more modern view, see Mill, J. S., A System of Logic, 8th ed., p. 204, § 5.

לכל המין לא הדברים הפרטיים המתחלפים באישים.

ד וכשיבא יותר בשנים וירגיל בלמוד יפתח לו שער אחר שלא נכנס בו קודם זה, והוא שיבדיל בין העצם והמקרה ובין המחוייב והאפשר והנמנע, ויקח המושכלות שלא הושגו מן החוש וירכיב קצתם אל קצת, וישיג בזה על ידי כן כל החכמות וכל מה שאין בכח ההשגות הראשונות להשיג, ואלו הארבע מדרגות הן שעליהן יעמוד השכל האנושי ולא יעבור מהן. אבל יש מי שהוא יקצר מהן ויעמוד על שתים או שלש מהן בלבד, ואלו ההשגות בלבד הן המושגות אל כלל האנשים.

ה ואולם כבר אפשר כי אחר אלו ההשגות יפתח אל האדם שער אחר ומדרגה לא ישער אותה האדם, כי כמו שמי שלא ראה מאורות מימיו אם יסופר לו ענין המאורות והמראים לא יוכל לשער בהם כלל ולא יבין חלופי הגוונים, כמו שלא ישער הסריס ענין תענוג המשגל, כן אפשר שאף על פי

---

10 שהוא יקצר] A שיקצר.

that though by the custom of nature man does not attain a greater degree than the four mentioned, nevertheless the mind may conceive of a higher degree. And experience testifies to this. For we see that beyond the four degrees above mentioned, a new gate opens before a given person which his own nature never imagined, and he speaks words of wisdom or words of song and praise to God in pure and fluent style such as he was incapable of hitherto. Everyone who hears him wonders at his knowledge and the manner of his expression, while he himself does not know whence this power came to him, as a child learns to speak without knowing whence the power came. But everybody recognizes his superiority in this respect. This degree is called the holy spirit.

Now just as the human intellect stops at the four degrees above mentioned and does not pass beyond, so there are persons who stop at the degree of the holy spirit and do not pass beyond it. There are persons whose imagination is strong by nature or who do certain things to strengthen it, like the practices of the diviners or the woman with the familiar spirit. As a result of this they have imaginative visions. There are others who have true dreams, like Pharaoh, Nebuchadnezzar,

שלא ימצא לאדם מצד דרך ומנהג הטבע מדרגה יותר גדולה כבר יצוייר אצל השכל, והחוש יעיד על זה, שאחר אלו הד׳ מדרגות יפתח לאיש מה שער אחר שלא ישער בו האדם מצד טבעו, וידבר בדברי חכמה או בדברי שיר ושבח להשם יתברך בלשון צח ומהיר שלא היה מדרכו לדבר או לידע זה, ויתמה כל השומע אותו מעניני ידיעתו וסדור דבריו, והוא עצמו לא ידע מהיכן בא לו הכח ההוא, כמו שהנער ילמוד הדבור ולא ידע מהיכן יבא לו הכח ההוא, ואמנם כבר יתפרסם ויוכר לכל יתרון מדרגתו בזה, והמדרגה הזאת תקרא רוח הקודש.

ו וכמו שהשכל האנושי יעמוד אצל אותן הארבע מדרגות הראשונות ולא יעבור מהן, כן יש מי שיעמוד על המדרגה של רוח הקודש ולא יעבור ממנה. ויש מן האנשים מי שכחם המדמה חזק אם מצד טבעם ואם מצד איזה פעל שיעשו לחזק הכח הדמיוני, כמו המעשים שיעשו הקוסמים ואשה בעלת אוב, ומתוך כך ידמה דמיונות, ויש שיחלום חלומות צודקים, כחלומות פרעה ונבוכדנצר ושר המשקים

6 לדבר] A adds כן. || 7 מעניני] A מענין. || 15 המדרגה] A adds הזאת שהיא מדרגת. || של] A om.

the chief butler and the chief baker. By reason of these powers some of them think they are prophets. They are the persons of whom the prophet in Scripture says that they "prophesy out of their own heart."[1] For though they sometimes speak the truth, they are bound sometimes to speak falsehood. Thus Ezekiel says, "Woe unto the vile prophets, that follow their own spirit, . . . They have seen vanity and lying divination, that say: The Lord saith; and the Lord hath not sent them, yet they hope that the word would be confirmed."[2] The intimation is that it is impossible, for though their words may be partly true, they can not but be partly false, for such is the nature of the power of imagination, the source of dreams. Our Rabbis say: As there is no wheat without straw, so there is no dream without foolishness.[3]

When, however, the rational power prevails over the imagination, then the person sees true dreams without foolishness. The explanation is given by the Rabbis: "Raba asked the question, How reconcile the statement, 'And the dreams speak falsely,'[4] with the expression, 'I do speak with him in a dream?'[5] His answer is, the two

---

[1] Ezek, 13, 2.
[2] Ibid. 13, 2, 6.
[3] Berakot 55a.
[4] Zech. 10, 2.
[5] Num. 12, 6.

ושר האופים, ובעבור זה יש שידמו בנפשם שהם נביאים, ואלה הם שקרא הנביא המתנבאים מלבם, כי אף על פי שיש מהם צודקים אי אפשר שלא יכזבו לפעמים, אמר יחזקאל הוי על הנביאים הנבלים אשר הולכים אחר רוחם וגו׳ חזו שוא וקסם כזב האומרים נאם ה׳ וה׳ לא שלחם ויחלו לקים דבר, כלומר מה שאי אפשר, כי אף על פי שיצדקו דבריהם בקצת אי אפשר שלא יכזבו בקצת, שכן טבע הכח הזה שהוא בעל החלומות, ואמרו רבותינו ז״ל כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

ז ואולם כשיגבר הכח הדברי על הכח המדמה הנה אז יראה חלומות צודקים בלא דברים בטלים כלל, אמרו רבותינו ז״ל רבא רמי כתיב וחלומות השוא ידברו וכתיב בחלום אדבר בו, לא קשיא כאן

4 יחזקאל י״ג ב׳. || 10 ברכות דף נ״ה ע״א. || 14 שם דף נ״ה ע״ב. || זכריה י׳ ב׳. || 15 במדבר י״ב ו׳.

13 יראה] S נראה. || חלומות] S החלומות. || 14 רבא] A רבה. || כתיב] S om.

passages are not incompatible. The one passage refers to dreams that come through the medium of an angel, the other to those that come through the medium of a demon.”[1] Angel stands for the rational power, demon for the power of imagination. If the rational power prevails over the power of imagination, the person sees true dreams or visions which communicate to him information he never had before. In the measure in which the rational power prevails over the imagination is the person better or less well prepared for prophetic inspiration.

There are persons whose rational power is stronger than the imagination, but the superiority is not great, and hence the power of imagination maintains its strength. And therefore though the rational power is prepared to receive the prophetic inspiration, yet on account of the strength of the imagination and its opposition to the rational power, the person receives the inspiration in trembling and pain. His limbs shake, his sinews tend to dissolve, and a great trembling comes over him, that his soul almost leaves him. And after all that pain the prophetic inspiration comes to the rational power in a dream or vision of the night, and the person dreams prophetic dreams and learns things he has never known before—ideas about the separate substances, or particular notions, or universal ideas of existence, and the like. This is the first degree of prophetic inspiration.

---

[1] Berakot 55b.

על ידי מלאך כאן על ידי שד, כלומר על ידי כח הדברי או על ידי כח המדמה, כי כשיגבר הכח הדברי על הכח המדמה יראה האדם חלומות צודקים או מראות ישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן, וכפי שעור התגברות הכח השכלי על כח המדמה כן תהיה הכנת האיש לנבואה.

ח כי יש מן האנשים שיגבר הכח הדברי על הכח הדמיוני, אבל לפי שההתגברות לא יהיה חזק ישאר הכח המדמה בתקפו, ואף על פי שיהיה הכח הדברי מוכן לקבל השפע הנבואיי, הנה מצד התגברות הכח המדמה והתנגדותו לכח הדברי לא יחול עליו השפע ההוא כי אם ברתת ובצער, ויזדעזעו אבריו וימסו אסוריו וימצאהו חרדה גדולה כמעט שתצא נשמתו, ואחר כל זה הצער יחול השפע הנבואיי על הכח הדברי בחלום חזיון לילה, ויחלום האיש ההוא חלומות נבואיים ישיג בהם מה שלא השיג קודם לכן, אם ממושכלות הדברים הנבדלים ואם מענינים פרטיים או מעניני המציאות הכוללים ומה שדומה לזה, וזו היא הראשונה שבמדרגות הנבואה.

---

7 האנשים] A adds מי.

There are others who do not stop here. They enter still another gate that opens before them and attain to a higher degree, which sometimes comes before the first degree and sometimes after. When the two powers are equally strong, the person receives the prophetic inspiration without trembling and without toil, while sleeping on his couch, or in a deep sleep which comes upon him during the day. This degree is called vision (מחזה, מראה). In this stage he sees, by means of the power of imagination, forms which are not real, like the women and the horses seen by Zechariah,[1] or the basket of summer fruit seen by Amos,[2] and the like, which did not really exist. But by reason of the fact that the rational power is stronger than the imagination,[3] it makes the ideas indicated by the forms true, though the forms are not real. This is the second degree of prophetic inspiration.

There are others who do not stop at this degree, but enter another door that opens before them and attain a still higher degree. This happens when the rational power prevails so completely over the imagination that it subdues

[1] Zech. 5, 9.

[2] Amos 8, 1.

[3] There seems to be a contradiction here, for a few lines back this stage is described as one in which the rational power and the power of imagination are equally strong. The latter expression, however, cannot be taken literally, for even in the first stage the reason is stronger than the imagination, though not a great deal.

ט ויש מי שלא יעמוד על המדרגה הזאת אבל יפתח לו שער אחר ומדרגה יותר גדולה מזו, ופעמים תבא זו קודם המדרגה הראשונה ופעמים אחריה, וזה כשיהיה התגברות שני הכחות שוה, ואז יעלה למדרגה שיחול עליו הרוח הנבואיי בלא רתת ובלא זיע כי אם בתנומות עלי משכב או בתרדמה נופלת עליו ביום, וזאת המדרגה תקרא מראה או מחזה, יראה בה באמצעות הכח המדמה צורות בלתי אמתיות בעצמן, כנשים והסוסים שראה זכריה וכלוב קיץ שראה עמוס וכיוצא בהן שלא היו אמתיות בעצמם, ואולם להתגברות הכח הדברי על הכח המדמה ישים הענינים שיורו עליהם אותן הצורות אמתיים בעצמם אף על פי שהצורות ההן לא יהיו אמתיות, וזאת היא המדרגה השנית ממדרגות הנבואה.

י ויש מן האנשים מי שלא יעמוד על המדרגה הזאת אבל יפתח לו שער אחר ומדרגה יותר גדולה, וזה כשיתגבר הכח הדברי על הכח המדמה תגבורת גדול וחזק עד שיכניעהו תחתיו ולא יניחהו לדמות

[2] מזו] A om. || [6] כי] A om.

it and does not allow it to imagine unreal forms. The visions that such a person sees in the prophetic state are real, like the visions of Ezekiel, which were all real, representing mysteries of nature and of the divine being as represented in the mysteries of the chariot. He may also see or hear an angel speaking to him and communicating to him some particular matter for his own benefit or for the benefit of others, or he communicates to him something of a universal nature, and gives him information concerning human events that are to come in the future, particular events that are to happen to an individual, or something general that is to happen to a nation or nations or to humanity as a whole. This is the third degree of prophecy. This degree sometimes comes after the earlier ones, and sometimes it comes first, depending upon the equipment of the recipient. Samuel is a good example. At the beginning of his prophetic career he heard a voice speaking to him, and was free from trembling or toil, nor did he see any form. However, this did not take place while he was absolutely awake, but during a waking vision. A vision or appearance which one has while awake is called, "hand of the Lord," as Maimonides explains in the forty-first chapter of the second part of the *Guide of the Perplexed*.

צורות בלתי אמתיות, אבל מה שידמה או יראה במראה הנבואה הם ענינים אמתיים, כמראות יחזקאל שהיו כולם ענינים אמתיים מסודות המציאות וענינים אלהיים מסודות המרכבה, ויראה או ישמע מלאך מדבר עמו ומודיע לו גם כן אי זה ענין פרטי לצרכו או לצורך זולתו או ענין כולל, ויודיעהו העתיד לבא בעניני האנשים, הן ענינים חלקיים לאיש מה או כוללים לאומה או אומות או כלל האנשים, וזאת היא המדרגה השלישית ממדרגות הנבואה. ופעמים תבא המדרגה הזאת אחר הראשונות ופעמים תבא היא ראשונית כפי הכנת המקבל, כמו שהיה הענין בשמואל, כי בתחלת נבואתו שמע קול מדבר אליו בזולת רתת וזיע ובלי ראית תמונה לנגד עיניו, אבל מכל מקום לא היה זה בהקיץ ממש אבל היה בעת היקיצה במראה או במחזה, כי כל מראה ומחזה בעת היקיצה הוא שתפול עליו יד ה׳, כמו שכתב הרמב״ם ז״ל פרק מ״א מן החלק השני, וכן אמר הכתוב

6 ענין] S לענין. || 7 ויודיעהו] A כי יודיעהו.

Thus we are told, "And the lamp of God was not yet gone out, and Samuel was laid down to sleep in the temple of the Lord, where the ark of God was."[1] The verse should be construed as follows: "The lamp of God was not yet gone out in the temple of the Lord, and Samuel was laid down to sleep," i. e., in his upper chamber in the court. And "the Lord called Samuel", i. e. in a vision. This is as far as all prophets attain. In every case, even if the individual has the preparation, he does not get the prophetic inspiration except by the grace of God. And it happens sometimes that after having had a prophetic experience, a prophet ceases from prophesying for a long time. And sometimes he must undertake a certain preparatory practice to receive a prophetic inspiration, as in the case of Elisha, who said, "But now bring me a minstrel. And it came to pass, when the minstrel played, that the hand of the Lord came upon him."[2]

There are others still who do not stop at these degrees, but rise to a higher degree where the power of imagination has no say at all. The person does not see or imagine any form, he does not see any angel or likeness before him, but hears a voice speaking to him and communicating to him general ideas for the benefit of a

[1] I Sam. 3, 3.

[2] II Kings, 3, 15.

ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים, ושעור הכתוב כך הוא, ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב, כלומר בעליתו בעזרה, ויקרא ה' אל שמואל, רוצה לומר במראה. ועד הנה יגיעו מדרגות כל הנביאים כולם, ובכולם לא יחול השפע האלהי הנבואיי אף אם יהיה האיש מוכן אלא ברצון אלהי, עד שפעמים יעמוד הנביא זמן רב אחר שבאה לו הנבואה שלא יתנבא, ופעמים יצטרך לעשות איזו הכנה טבעית כדי שתגיעהו הנבואה, כאלישע שאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'.

יא ויש מי שלא יעמוד על המדרגות הללו אבל יעלה למדרגה יותר גדולה מאלו שאין מבוא לכח המדמה בה כלל, ולא יראה ולא ידמה שום צורה, ומבלי ראית מלאך ולא תמונה לנגד עיניו ישמע קול מדבר אליו תודיעהו ענינים כלליים לאומה

1 שמואל א' ג' ג'. || 10 מלכים ב' ג' ט"ו.

2–3 ושעור–שוכב] A om. || 4 שמואל] A adds וגו'. || 4–5 רוצה–במראה] A om. || 8 הנביא] A האיש. || 10 כדי] A om. || 11 יד ה'] S רוח אלהים. || 13 מאלו] A מאלישע. || 16 כלליים] A כוללים.

nation or nations, or a rule or rules of conduct for the human race or for a part of it, such as lead to human perfection. This inspiration comes to him without any apparition or vision, but in the daytime while he is awake. And whenever he concentrates his thoughts in reflection and considers a question, the answer comes at once while he is awake; and this happens not at great intervals, but whenever he desires. An individual who attains such a degree as this should no longer be called a human being, but an angel. There is no one among us who has reached this stage except Moses our teacher, peace be upon him, whose prophecy is distinguished from that of all the other prophets in four respects, as enumerated by Maimonides in his commentary on chapter "Helek."

These four points of difference are the four degrees of prophecy which we named, and which are referred to in the Bible, "And the Lord spoke to Moses face to face as a man speaks to his neighbour."[1] "Face to face," means that the inspiration did not come through an angel or intermediary, as is the case in the third degree. "As a man speaks," indicates that the message did not come in visions of the night or in a deep sleep that fell upon him, as in the second degree,

---

[1] Ex. 33, 11.

או לאומות והנהגה או הנהגות למין האנושי או לקצתם במה שיושג השלמות האנושי, וזה בזולת מראה ולא מחזה אבל בהיותו ער ביום, וכן בכל עת שיכונן מחשבתו וישער בשאלה תבואהו מיד התשובה בהקיץ ולא לעתים רחוקות אבל בכל עת שירצה, והמדרגה הזאת כשיגיע אליה האדם אין ראוי שיקרא אדם אלא מלאך, ואין אצלנו מי שהגיע למדרגה הזאת אלא משה רבינו עליו השלום, שנבדלה נבואתו מכל שאר הנביאים בארבעה הבדלים שמנה הרמב״ם ז״ל בפירוש פרק חלק.

יב והם הארבע מדרגות שמנינו בנבואה והן שנרמזו בכתוב שאמר ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, כי אחר שאמר פנים אל פנים ירמוז שלא היתה נבואתו על ידי מלאך ולא שום אמצעי כמדרגה השלישית. ובאמרו כאשר ידבר איש ירמוז שלא היתה במראות הלילה או בתרדמה נופלת עליו כמדרגה השנית, אבל משה

12 שמות ל״ג י״א.

1–2 או–האנושי] A om. by homoioteleuton. || 3 בהיותו] S בהיות. || 5 לעתים] A לעינים. || 7 אצלנו] S אצלם. || 11 והם] A adds הן. || 12 בכתוב] A בפסוק. || 16 איש] A adds אל רעהו.

but Moses was awake and heard the voice speaking to him, without feeling any trembling or pain, as is the case in the first degree, but "as a man speaks to his neighbour," i. e. without any pain. Whenever he desired to go into the tent of meeting, he heard the voice speaking to him, as we are told, "And when Moses went into the tent of meeting . . . then he heard the voice speaking unto him from above the ark-cover . . . from between the two cherubim."[1] We also have the testimony of Scripture in the passage, "Stay ye, that I may hear what the Lord will command concerning you."[2] And immediately the answer came to him: "If any man of you . . . shall be unclean by reason of a dead body . . ."[3] Similarly in the case of the daughters of Zelophehad we read, "And Moses brought their cause before the Lord."[4] And then came the answer, "The daughters of Zelophehad speak right."[5]

No person can attain to any degree of prophetic inspiration at all unless he has the first four natural qualities which we mentioned. Our Rabbis say, "The prophetic spirit does not rest upon a person unless he is wise, strong, rich and tall."[6] Unless he has the quality of wisdom and the other natural qualities, the prophetic inspiration can not come to him at all. This is

---

[1] Num. 7, 89.
[2] Ibid. 9, 8.
[3] Ibid. 10.
[4] Ibid. 27, 5.
[5] Ibid. 7.
[6] Shabbat 92a; Nedarim 38a.

היה עומד ער ושומע הקול מדבר אליו, ולא היה מגיע לו רתת ולא צער כמדרגה הראשונה, אבל כאשר ידבר איש אל רעהו בלי שום צער, ובכל עת שירצה לבא אל אהל מועד היה שומע הקול מדבר אליו, אמר הכתוב ובבוא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת מבין שני הכרובים, וכן העיד הכתוב שאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה׳ לכם, ומיד באה אליו התשובה על זה, איש איש כי יהיה טמא לנפש וגו׳, וכן בבנות צלפחד, ויקרב משה את משפטן לפני ה׳, ובאתהו התשובה, כן בנות צלפחד דוברות.

יג ואמנם אי אפשר שיגיע האדם לשום מדרגה ממדרגות הנבואה כלל אם לא יקדמו לו אותן הארבע מדרגות הראשונות הטבעיות שמנינו, כמו שאמרו רבותינו ז״ל אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, כי בזולת שיקדם לו מלת החכמה עם שאר המעלות הטבעיות אי אפשר שתחול עליו הנבואה כלל, ולזה הוא מה

5 במדבר ז׳ פ״ט. || 7 שם ט׳ ח׳. || 9 שם ט׳ י׳. || 10 שם כ״ז ה׳. || 15 שבת דף צ״ב ע״א, נדרים דף ל״ח ע״א.

6 מועד] A adds לדבר אתו. || 14 שמנינו] A adds ראשונה.

why they say that Jacob's ladder had four steps. The meaning is that Jacob's prophetic experience was not preceded by the degree of the "holy spirit," which sometimes comes before prophecy, but that the preparatory quality in Jacob was wisdom, which he learned in the school of Eber,[1] where he concealed himself for fourteen years. Without wisdom the prophetic inspiration would not have come to him even in a dream, which is the first degree of prophecy.

The prophets and the righteous and the pious differed from each other in the degree of their association with God. There are some whose souls cleaved so intimately to the celestial beings that the powers of heaven were obedient to them and exerted their influence on the matters of this world at their bidding, for their own benefit or for the benefit of others. They could cause rain to come down by their prayer, heal the sick, cause barren women to bear children, cause fire to come down from heaven, revive the dead, as in the case of Elijah and Elisha. We find that when a person thinks about a palatable article of food or sees another eating sour grapes, the salivary power is aroused and his mouth waters of its own accord;[2] and similarly when he is thinking about sexual intercourse, the seminal power is aroused and the organ stretches. In the same way the natural powers of the physical universe are obedient to the pure soul of the

[1] See J. E., XI, 262a.

[2] Lit., his jaws dissolve. הכלי״ in the sequel = אבר הכלי״, the part of the body functioning for the particular purpose.

שאמרו על יעקב אבינו, כמה מעלות היה בסולם, ארבעה, לרמוז שלא קדמתהו מדרגת רוח הקודש שהיא קודמת לפעמים לנבואה, אלא מעלת החכמה היא שקדמה לנבואתו, לפי שנטמן בבית עבר ארבע עשרה שנה, כי בזולת זה לא היתה הנבואה מגעת אליו ואפילו בחלום שהיא תחלת מדרגות הנבואה.

יד וראוי שתדע כי התחלפו הנביאים קצתם מקצת והצדיקים והחסידים בענין הדבקות בשם יתברך, כי יש מי שתדבק נפשו בעליונים דיבוק חזק עד ישמעו אליו הכחות העליונות לפעול בהיולי העולם כרצונו אם להצלתו אם להצלת זולתו, יוריד הגשם בתפלתו וירפא החולים ויוליד העקרות ויוריד האש למטה ויחיה המתים כאליהו ואלישע, עד שכמו שנמצא בדברים הטבעיים שכאשר ישער האדם בדבר שהוא מבושם הטעם או כשיראה את חברו אוכל הבוסר, יתעורר מאליו הכח המוציא הריר ויותכו חניכיו מאליהן, או כאשר ישער המשגל יתעורר הכח המוציא הזרע להוציאו וימתח הכליי, כן הנפש הזכה הזאת ישמעו אליה הכחות הטבעיים אשר בעולם ויתחדש בעולם ברצונו טל או מטר

9 דיבוק] S דבק. || 17 חניכיו] A חנכיו. || 18 להוציאו] A om. || 19 הטבעיים] A הטבעיות. || 20 ברצונו] S כרצונו.

prophet, and dew or rain or a storm comes at his bidding. For just as the powers of the body were created to serve the powers of the soul, and therefore as soon as the psychic power determines upon anything, the corporeal powers and the limbs are impelled to carry it out, so the physical forces in the world of nature are subservient to the pure souls—the whole universe being as one individual—and obey them. Accordingly when such a pure soul conceives the coming of dew or rain or a great and mighty wind, or an earthquake or the opening of the earth, and the like, immediately the power which controls the world of genesis and decay is impelled to carry out the conception.

Sometimes the degree of the prophet or pious man goes beyond this measure, so that the celestial powers too are obedient to him and do his will, bringing down fire from heaven, reviving the dead, and the like, since all things are subject and subservient to him, whether he be a prophet or not. This power varies among righteous men, pious men and prophets according to the degree in which their souls cleave to the higher beings. In this way the prophet or the pious man rules over nature and produces signs and wonders in the world according to the measure of his communion with the higher beings.

This explains the differences among pious men. There are some who reach such a degree of com-

או רוח סערות. כי כמו שהכחות הגשמיים נבראו לעבוד את הכחות הנפשיים, ותיכף שיגזור הכח הנפשיי על דבר יתעוררו הכחות הגשמיים והאברים להשלימו בפעל, כן הכחות הטבעיות אשר בעולם יעבדו את הנפשות הזכות, לפי שכל המציאות כולו כאיש אחד, ועל כן ישמעו להן, עד שכאשר תצייר הנפש הזכה הזאת בהתחדש טל ומטר או רוח גדולה וחזק או רעש או בקיעת הארץ וכיוצא בזה, יתעורר הכח המנהיג את עולם ההויה וההפסד מיד להשלימו.

טו ואפשר שיעבור מדרגת הנביא או החסיד ליותר מזה השעור, עד ישמעו אליו הכחות העליונות לעשות רצונו להוריד אש מטה ולהחיות המתים וזולת זה, להיות כל הדברים נכנעים ומשועבדים אליו, הן שיהיה נביא או בלתי נביא, ויתחלף זה בצדיקים ובחסידים ובנביאים כפי התחלף מדרגותיהם בדבקות הזה. ועל זה הדרך ימשול הנביא או החסיד על הטבע ויחדש בעולם אותות ומופתים כפי שעור מדרגתו בדבקות.

טז ובזה יתחלפו החסידים קצתם מקצת, כי יש מן החסידים שיגיעו למדרגה מן הדבקות שיוכלו לחדש

---

4 הטבעיות] A הנפשיות. || 6 כן] A om.

munion that they can produce signs and wonders in nature, like Honi ha-Me'aggel,[1] R. Phinehas ben Yair,[2] R. Hanina ben Dosa,[3] and others, though they did not attain to the degree of prophecy. On the other hand, there are prophets who never performed any sign or miracle, like Jeremiah, Haggai, Zechariah and Malachi. Others have only one sign to their credit, like Samuel, who caused rain to come down in the season of wheat harvest by praying for it. Others again have two or three miracles recorded of them, like Isaiah, who brought about the destruction of Sennacherib, the cure of Hezekiah and the going back of the shadow a number of degrees. Some have still more miracles to their credit, like Elijah and Elisha.

All these miracles, however, performed by the prophets, have this in common that they did not last a long time, and were not performed in the presence of all or of a great concourse of people; whereas all the signs and wonders performed by Moses were not merely more numerous than all those of all the other prophets, but they were superior to them in that they were performed in public and lasted a long time, for example, the manna lasted forty years, also the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night.

For this reason these differences between the miracles of Moses and those of the others are mentioned at the end of the Torah. First the text refers to the differences between the prophetic

---

[1] Ta'anit 23a; ed. Malter, p. 167.

[2] Hullin 7a.

[3] Ta'anit 25a; ed. Malter, p. 187.

בעולם אותות ומופתים, כחוני המעגל ורבי פנחס בן יאיר ורבי חנינא בן דוסא וזולתם, אף על פי שלא הגיעו למדרגת הנבואה כלל, ויש מן הנביאים מי שלא יעשה אות או מופת בימיו כלל, כירמיה או חגי זכריה ומלאכי, ויש מי שיעשה אות אחד, כשמואל שהוריד המטר בתפלתו בימי קציר חטים, ויש מי שיעשה שנים או שלשה, כישעיה מפלת סנחריב ורפואת חזקיהו והשבת צל המעלות, ויש שיעשה יותר, כאליהו ואלישע.

יז ואולם כל הנסים שבאו על ידי הנביאים כולם ישתתפו בשהם לא היו מתמידים זמן גדול ולא היו מפורסמים לכל או לעם גדול, אבל כל האותות והמופתים שעשה משה או שבאו על ידי משה, עם שהיו רבים יותר מכל הבאים על ידי כל הנביאים, נתעלו מהם בשהיו מפורסמים ומתמידין זמן גדול, כמן שהתמיד ארבעים שנה ועמוד ענן יומם ועמוד אש לילה.

יח ולזה מה שנזכרו אלו ההבדלים בסוף התורה בין נסי משה לנסי זולתו, כי אחר שרמז אל ההבדלים

1 תענית דף כ"ג ע"א. || חולין דף ז' ע"א. || 2 תענית דף כ"ה ע"א.

12 כל] A om. || 15 גדול] A רב. || 19 לנסי זולתו] A לזולתו.

inspiration of Moses and that of the others in the expression, "And there hath not arisen a prophet since in Israel like unto Moses, whom the Lord knew face to face,"[1] as we explained the passage above. Then the text proceeds to explain the differences between the miracles of Moses and those of the others, "In all the signs and the wonders which the Lord sent him to do."[2] This indicates their great number. Then it says, "In the land of Egypt, to Pharaoh, and to all his servants, and to all his land,"[3] alluding to the publicity of the miracles in the presence of his opponents. Then, referring to their duration, Scripture says, "And in all the great terror, which Moses wrought in the light of all Israel." This refers, as we said, to the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night, which lasted all the forty years that the Israelites were in the wilderness, as we read, "For the cloud of the Lord was upon the tabernacle by day, and there was fire therein by night, in the sight of all the house of Israel, throughout all their journeys."[4] This is the way to understand the conception of prophecy and its various degrees as shown logically and in the difference between the prophecy and miracles of Moses and those of the other prophets. This is what we intended to show.

---

[1] Deut. 34, 10.

[2] Ibid. 11.

[3] Ibid. 12.

[4] Ex. 40, 38.

אשר בין נבואתו לנבואת זולתו באמרו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, ועל הדרך שבארנו שרמז אל ההבדלים אשר בין נבואת משה לנבואת זולתו, שב לבאר ההבדלים גם כן שיש בין נסי משה לנסי זולתו, ואמר לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה', להורות על רבויין, ואמר לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו, להורות על פרסומן לעיני החולקים עליו, ולהורות על התמדתם אמר ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל, וזה רומז למה שאמרנו מהתמדת עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה כל ארבעים שנה שהיו במדבר, כמו שאמר הכתוב כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם. זהו הדרך בהבנת ציור הנבואה וחלוף מדרגותיה כפי מה שתשפטם החלוקה, וההבדל בין נבואת משה לזולתו ובין נסי משה לזולתו משאר הנביאים, וזה מה שרצינו לבאר:

1 דברים ל"ד י'. || 5 שם ל"ד י"א. || 13 שמות מ' ל"ח.

[1] באמרו] A om. || [2] ה'] S אלהים. || [8] ארצו] A עמו. || [9] אמר] A adds לכל היד החזקה. || [14] בכל] A לכל.

Chapter 11

What we said above concerning the manner in which the various degrees of prophetic inspiration come upon a person holds good when there is no prophet who may serve as a medium or instrument through whom inspiration may come to those who are not prepared. But when there is such a prophet, inspiration may come to those unprepared without reference to the degrees mentioned. This possibility was realized, at the time of the revelation on Sinai, when all Israel, the foolish as well as the wise, attained to the prophetic quality: "These words the Lord spoke unto all your assembly in the mount out of the midst of the fire."[1] And not merely did they attain to prophetic inspiration, but they reached the degree called "face to face", which is the highest that any one can attain and which requires the grace of God, viz. the degree attained by Moses. For we read concerning Moses, "And the Lord spoke to Moses face to face,"[2] and similarly in reference to the degree reached by all Israel at the time of the Sinaitic revelation, we read likewise, "The Lord spoke with you face to face in the mount out of the midst of the fire."[3]

Now it is clear that the six hundred thousand men who came out of Egypt on foot and had been accustomed to hard work in clay and in bricks were not worthy of so high a degree, and yet they

---

[1] Deut. 5, 19.

[2] Ex. 33, 11.

[3] Deut. 5, 4.

פרק יא

א הנבואה תחול על האדם על ההדרגות שכתבנו כשלא יהיה שם נביא יהיה כלי להגעת הנבואה על הבלתי מוכן, אבל כשיהיה שם נביא כבר תגיע הנבואה על הבלתי מוכן בזולת אלו ההדרגות, וזה דבר נתאמת מציאותו בשעת מתן תורה שהגיעו כל ישראל טפשיהם עם חכמיהם למעלת הנבואה, אמר הכתוב את הדברים האלה דבר ה׳ אל כל קהלכם בהר מתוך האש. ולא למעלת הנבואה בלבד אבל למדרגת פנים בפנים שהיא המדרגה האחרונה ממדרגות הנבואה שאי אפשר שיגיע האדם אליה אלא בחסד אלהי, והיא היתה מדרגת משה רבנו עליו השלום, אמר הכתוב עליו ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים, ונאמר גם כן במדרגת כל ישראל בשעת מתן תורה, פנים בפנים דבר ה׳ עמכם בהר מתוך האש.

ב והוא מבואר כי שש מאות אלף רגלי שיצאו ממצרים מורגלים בעבודה קשה בחומר ובלבנים לא היו ראויין למדרגה גדולה כזו, ואף על פי כן

8 דברים ה׳ י״ט. || 13 שמות ל״ג י״א. || 15 דברים ה׳ ד׳.

[5] אלו] S om. || [9] ולא] A adds הגיעו.

attained it through the instrumentality of Moses. God said to him, "Go, I come unto thee in a thick cloud, that the people may hear when I speak with thee."[1] The meaning of this verse is, I wish to come to you and to reveal Myself to you in the highest degree, face to face, though you are clothed in the thickness and obscurity of matter, symbolized by "thick cloud," and are not worthy of it,—all this I do in order that the people may hear when I speak with you. This is the highest degree possible, namely that a person in the waking state should hear a voice speaking to him, without seeing any form, "Ye heard the voice of words, but ye saw no form."[2]

This degree the people attained through the grace of God and the instrumentality of Moses, in order that they might give up the doubt which they entertained concerning the possibility of a human being receiving prophetic inspiration. They expressed their wonder after the revelation, saying, "For who is there of all flesh, that hath heard the voice of the living God . . ."[3] This shows that the Israelites doubted the possibility of prophetic inspiration until that day. But Moses did not wonder at the prophetic inspiration of an

[1] Ex. 19, 9.
[2] Deut. 4, 12.
[3] Ibid. 5, 23.

הגיעו אליה באמצעות משה רבנו עליו השלום, אמר השם אליו הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך, כלומר אני רוצה לבא אליך ולהגלות לך במדרגה גדולה שהיא מדרגת פנים בפנים, אף על פי שאתה בעובי ועכירות החומר הנקרא עב הענן ואינך ראוי אליה, וכל זה אני עושה בעבור ישמע העם בדברי עמך, וזו היא המדרגה היותר גבוהה שאפשר, והוא שישמע אדם בהקיץ קול מדבר אליו בזולת ראית שום תמונה, אמר הכתוב קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים.

ג והגיעו אליה בחסד אלהי ובאמצעות משה, וזה כדי שיסתלק מלבם הספק שהיו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם, שעל זה היו תמהין אחר מתן תורה ואומרים כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים, שיראה שישראל היו מסופקין באפשרות הגעת הנבואה אל האדם עד היום ההוא, אבל משה לא היה תמה על הגעת הנבואה לאיש

2 שמות י"ט ט'. || 10 דברים ד' י"ב. || 15 שם ה' כ"ג.

12 והגיעו] A והגיע. || 16 היו מסופקין] A לא היו מודים.

individual, but at the attainment thereto by the whole people. Hence he said, "Did ever a people hear the voice of God. . ."[1] After the revelation they all acknowledged the possibility, as we read, "We have seen this day that God doth speak with man, and he liveth."[2] This proves that the experience at that time removed the doubt from their mind.

In the same way the prophetic power was communicated by Elijah to Elisha without the preparatory degrees. For there was not a single one of the sons of the prophets who did not serve Elijah and learn from him before Elisha came to serve Elijah, for only when God wanted to take Elijah away did he say to him in Horeb, "And Elisha the son of Shaphat of Abel-Meholah shalt thou anoint to be prophet in thy room."[3] Through the instrumentality of Elijah he attained to a higher degree than any of them.

Also Joshua owed the degree which he attained to the instrumentality of Moses. And hence the Rabbis in discussing this matter say, "The face of Moses was like that of the sun, the face of Joshua was like that of the moon. The elders of that generation used to say, 'Oh, the shame and disgrace!' "[4] The meaning is, Joshua himself was not worthy to attain the degree which he did. It was due to the instrumentality of Moses.

---

[1] Deut. 4, 33.

[2] Ibid. 5, 21.

[3] I Kings 19, 16.

[4] Baba Batra 75a.

אחד אלא על הגעתה לעם בכללו, ועל כן אמר השמע עם קול וגו׳, ואחר המעמד ההוא הודו באפשרות הגעתה, אמר הכתוב היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, שיראה שבאותו מעמד הוסר מלבם הספק הזה.

ד וכן הגיעה הנבואה מאליהו לאלישע בזולת אלו ההדרגות, כי לא היה בכל בני הנביאים מי שלא קדם לשרת את אליהו וללמוד ממנו קודם שיבא אלישע לשרת את אליהו, שהרי כשרצה השם לקחת את אליהו נאמר לו בחורב ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ובאמצעות אליהו הגיע למדרגה גדולה יותר מכולם.

ה וכן יהושע הגיע למדרגה שהגיע באמצעות משה, עד שאמרו רבותינו ז״ל בבאור הענין הזה פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה זקנים שבאותו הדור אמרו אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה, כלומר יהושע מצד עצמו לא היה ראוי שיגיע למדרגה שהגיע אליה אלא באמצעות משה

2 דברים ד׳ ל״ג. || 3 שם ה׳ כ״א. || 10 מלכים א׳ י״ט ט״ז. || 14 בבא בתרא דף ע״ה ע״א.

2 קול] A adds אלהים. || 13 ז״ל–הזה] A om. || 15 אוי] S ואוי.

Therefore Moses was like the sun, who gives of his light to the moon, while Joshua was like the moon, which receives her light from the sun, having none of her own. Hence they said, "Oh, the shame and disgrace" that Joshua himself should not have been worthy of prophecy and should get it through Moses only!

Similarly the seventy elders owed their prophetic gift to the instrumentality of Moses, not having been worthy of it in their own right: "And I will come down and speak with thee there; and I will take of the spirit which is upon thee, and will put it upon them."[1] The meaning is, though they are not worthy of it on their own account. Hence when Joshua said to Moses, "Eldad and Medad are prophesying in the camp,"[2] Moses replied, "Art thou jealous for my sake?"[3] He meant to say, You should not be jealous on my account, for the prophetic spirit comes upon them through my spirit and instrumentality, "Would that all the Lord's people were prophets"[4] on their account, worthy in their own right without my influence, "that the Lord would put His spirit upon them," not through my instrumentality, but that they should themselves be worthy of the prophetic spirit without any intermediary.

---

[1] Num. 11, 17.

[2] Ibid. 27.

[3] Ibid. 29.

[4] Ibid.

הוא שהשיג מה שהשיג, ולזה היה משה במדרגת החמה שחולקת האור לירח ויהושע במדרגת הלבנה שמקבלת אור מהשמש ואין לה אור מעצמה, ולזה אמרו אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה, כי לא היה ראוי יהושע לנבואה מעצמו אלא מצד משה רבנו עליו השלום.

ו ועל זה הדרך היה חול הנבואה באמצעות משה על השבעים זקנים אף על פי שלא היו ראוים אליה מצד עצמם, אמר הכתוב וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, כלומר אף על פי שלא היו ראויין לכך מצד עצמם. ולזה תמצא כי כשאמר יהושע אל משה אלדד ומידד מתנבאים במחנה, השיב משה המקנא אתה לי, כלומר אין ראוי לך לקנא בזה כלל בעבורי כי הנבואה הזאת כולה חלה עליהם מצד רוחי ובאמצעותי, ומי יתן כל עם ה' יהיו נביאים מצד עצמם וראויים לנבואה בזולתי, כי יתן ה' את רוחו עליהם ולא באמצעותי אלא שהם מצד עצמם יהיו ראויים לחול עליהם הרוח האלהי מבלתי אמצעי.

9 במדבר י"א י"ז. || 12 שם י"א כ"ז.

4 אוי לה לאותה] S ולאותה. || 8 זקנים] A איש הזקנים. || 14 בעבורי] S בעבור. || 19 הרוח האלהי] S om.

The need of a medium may be explained as follows. When a spark of sunlight strikes a bright body, like a polished mirror, it is reflected upon a dark place, which is then illuminated by the reflection, not having been illuminated before. Similarly when the divine influence descends upon a perfect prophet, it is reflected from him upon one who is not worthy, thus inspiring with the prophetic spirit one who is not perfect and not prepared, and causing him to prophesy. Still, even in case of reflection, the one who is prepared gets a greater portion than he who is not prepared.

My opinion is that this is the reason why prophecy existed among the people of Israel in the land of Palestine and not among other nations in other lands. The Shekinah rested upon the ark and the tables of stone, and from these it was reflected like a ray of sunlight, and the prophetic spirit then rested upon a person who had in him a certain preparation analogous to the contents of the ark, that is a person who really had the ideas of the Torah, which are written upon the tables of the covenant. We find this illustrated in the prophecy of Samuel. He lay in his chamber and

ז וענין צורך האמצעי בדבר הזה הוא על זה הדרך, כי כמו שמהכאת ניצוץ השמש בגוף זך בהיר כמראה המלוטשת יתהפך הניצוץ על מקום חשוך, ויאיר המקום ההוא על ידי ההתהפכות ההוא מה שלא היה מאיר קודם זה, כך השפע האלהי כשירד על הנביא השלם יתהפך ממנו על הבלתי ראוי, ויהיה זה סבה אל שיחול הרוח הנבואיי על הבלתי שלם או בלתי מוכן לכך ויתנבא, ואף בזה ההתהפכות יהיה הרוח שיחול על היותר מוכן גדול ממה שיחול על מי שאינו מוכן.

ח ולפי דעתי שזאת היתה הסבה שתמצא הנבואה באומת ישראל מזולתה מן האומות ובארץ ישראל מזולתה מן הארצות, וזה כי מצד הארון והלוחות שהיתה השכינה שורה עליו היה מתהפך הרוח האלהי כדמות ניצוץ השמש המתהפך, והיה שורה הרוח הנבואיי על האיש שתמצא בו הכנה מה בדמיון מה שהוא בארון, והוא האיש שימצאו בו דעות התורה הכתובים בלוחות הברית באמת, כמו שהיה זה בנבואת שמואל שהיה שוכב בחדרו

1 צורך] A om. || 2 כמראה המלוטשת] A במראה מלוטשת. || על] S אל. || 14 היה] A והיה. || 15 כדמות] A בדמות. || 16 הכנה] A ההכנה. || מה] A om.

the prophetic voice came to him from above the ark-cover which was upon the ark that was then in Shilo. Samuel himself did not know who called him, for he did not think that he was worthy of the prophetic gift, that he should hear a voice in the waking state in a prophetic vision. Therefore he rose from his bed and went to Eli, until Eli understood, as we read, "And Eli perceived that the Lord was calling the child."[1]

An inspiration of this kind, which comes in this way without the mediation of a prophet, requires preparation in the recipient, that is the recipient must be himself prepared to a certain extent. Divine inspiration of this nature comes only when the recipient has a certain degree of preparation, and upon this is dependent the degree of inspiration which comes to him. The prophetic inspiration, however, which comes through the mediation of a prophet, comes also to a person who is not worthy of prophecy, as it came to all Israel at the time of the Sinaitic revelation; or it comes to one who is not prepared for it, as it came to Aaron and Miriam through the mediation of Moses, though they were not prepared for it at that time. This is the reason why the Lord called Moses with Aaron and Miriam, so that the prophetic spirit should come upon them through the mediation of Moses. For though they were

[1] I Sam. 3, 8.

שהיה לו ובאה אליו קול הנבואה מעל הכפרת אשר על הארון שהיה אז שם בשילה, והוא עצמו לא היה יודע מי הקורא, שלא היה משער בעצמו היותו ראוי לנבואה שישמע קול בעת היקיצה במראה הנבואה, ולזה היה קם ממטתו ללכת אל עלי עד שעלי הבין זה מעצמו, כמו שאמר הכתוב ויבן עלי כי ה' קורא לנער.

ט ואולם זה השפע הבא על זה הדרך בזולת נביא שיהיה אמצעי צריך הכנה במקבל, כלומר שיהיה מעצמו מוכן קצת. כי לא יחול השפע האלהי הזה אלא בהיות המקבל במדרגה ידועה מן ההכנה, וכפי הכנתו תהיה מדרגת השפע שיחול עליו. ואבל הנבואה המגעת באמצעות נביא תגיע אפילו על מי שאינו ראוי לנבואה, כמו שהגיעה לישראל בשעת מתן תורה, או על מי שאינו מוכן אליה, כמו שהגיעה לאהרן ומרים באמצעות משה אף על פי שלא היו מוכנים אליה באותה שעה, ובעבור זה קרא השם אל משה עם אהרן ומרים כדי שיחול באמצעות משה הרוח הנבואיי עליהם, כי אף על פי שהיו

7 שמואל א' ג' ח'.

1 לו] A לוי. || 11 בהיות] A להיות. || 14 לנבואה] A om.

worthy of the prophetic gift, they were not prepared for it at that time. This matter requires attention, for many learned men have wondered why God called Moses with Aaron and Miriam.

It is worth noting that when the prophetic spirit comes through the mediation of a prophet upon a person who is not worthy or who is not prepared, the recipient is able to pass it to another only when the nation has in its midst the ark and the tables. Moreover after the ark disappeared, the unprepared could not get prophetic inspiration even through a prophet. This is why Baruch son of Neriyah did not receive the prophetic gift through Jeremiah, because he was not prepared for it, and the ark had been hidden. Prophetic inspiration did come to Haggai, Zechariah and Malachi, because they saw Jeremiah and Ezekiel and were more prepared for it than Baruch. But it did not reach others through them, because the ark was not there and the inspiration they received was not sufficient to pass from them to others, since there was no ark. The proof of this is that there was no prophecy during the second temple, though there were at that time pious men and men of good works more worthy of prophetic inspiration than the men of the first temple. The reason was because they did not have the ark. Ezekiel could receive his inspiration outside of Palestine because he had already

ראויים לנבואה לא היו מוכנים אליה באותה שעה. והבן זה כי הוא דבר נבוכו בו הרבה מן החכמים למה קרא השם את משה עם אהרן ומרים.

י וראוי שתדע שהמצא הנבואה על ידי נביא על הבלתי ראוי או בלתי מוכן, לא יספיק להשפיע מן המקבל ההוא על זולתו אלא בהמצא הארון והלוחות באומה, וגם כן אחר שנעדר הארון לא היה אפשר שתמצא הנבואה אפילו על יד נביא על הבלתי מוכן. ולזה לא הגיעה הנבואה לברוך בן נריה באמצעות ירמיה, לפי שלא היה מוכן אליה וכבר נגנז הארון, והגיעה לחגי זכריה ומלאכי, לפי שראו את ירמיה ויחזקאל והיו מוכנים אליה יותר מברוך. ואולם לא הגיעה מהם לזולתם, לפי שלא היו בזמן הארון ולא היה השפע שהגיע להם מספיק שיעבור מהם לזולתם אחר שלא היה שם ארון. וראיה לדבר כי בבית שני היו חסידים ואנשי מעשה וראויים לנבואה יותר מבבית ראשון, ואף על פי כן לא היה שם נבואה לפי שלא היה שם ארון. ומה שהגיעה הנבואה ליחזקאל בחוצה לארץ, לפי

[2] בו] A om.

received it in Palestine, as our Rabbis explain the verse in Ezekiel, "The word of the Lord came expressly unto Ezekiel the priest, the son of Buzi, in the land of the Chaldeans by the river Chebar."[1] They construe the verb (היה היה) as meaning: 'it came' because 'it had come' before.[2]

Chapter 12

The principal purpose of the prophetic institution existing in the human race is not to foretell the future or to regulate particular matters that interest individuals, such as are communicated by diviners and star-gazers, but to enable a whole nation or the entire human race to attain to human perfection.

The Rabbis make this clear in the treatise Berakot[3]: Commenting upon the biblical verse, "And the Lord spoke unto Moses, Go, get thee down; for thy people . . . have dealt corruptly"[4], they say, God said to Moses, get thee down from thy greatness. I gave it thee only for the sake of Israel. Now that Israel has sinned, why do I want thee? This clearly shows that the prophetic gift of Moses was given to him solely for the sake of Israel, that they might receive the Torah and

---

[1] Ezek. 1, 3.

[2] Mo'ed Katan 25a. The emphatic form of the verb, consisting of the infinitive absolute (הָיֹה) and the perfect (הָיָה), is analyzed into two verbs, as if to signify: The word of the Lord came to Ezekiel in the land of the Chaldeans because it had already come to him before in Palestine.

[3] 32a.

[4] Ex. 32, 7.

שכבר הגיעה אליו בארץ ישראל, אמרו רבותינו ז"ל היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר מאי היה שכבר היה:

פרק יב

א עקר מציאות הנבואה במין האדם אינה כדי להגיד העתידות ולסדר ענינים פרטיים אישיים כמו שיודע זה על ידי הקוסמים והחוזים בכוכבים, אבל כדי להגיע האומה בכללה או המין אל השלמות האנושי.

ב וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל בפרק אין עומדין במסכת ברכות, אמרו ויאמר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה רד מגדולתך, כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי, הנה בארו בפירוש כי הגיע משה אל המדרגה ההיא לא היה אלא בשביל ישראל כדי שיקבלו התורה

1 מועד קטן דף כ"ה ע"א. || 2 יחזקאל א' ג'. || 10 דף ל"ב ע"א. || 11 שמות ל"ב ז'.

2 היה] A om. || אל יחזקאל] S ליחזקאל. || 3 בארץ] A מארץ. || מאי] S מאן. || 7 שיודע] A שנודע קצת. || 12 למשה] S om.

fulfil it. We find the same idea in "Torat Kohanim."[1] Commenting on the verse, "These are the commandments, which the Lord commanded Moses for the children of Israel"[2], they say it was the merit of Israel that was responsible for Moses' receiving divine inspiration.

Hence some learned men say that the beginning of Moses' prophetic experience did not take place in the gradual manner we described in chapter ten, but that it was a miraculous phenomenon and came upon him suddenly by the will of God, though he was neither prepared nor worthy of that high degree, the purpose being that the human race or the Jewish nation as a whole should attain to the destined end of man. This is why God said to him, Now that Israel has sinned, why do I need you? That is if I can not realize My purpose, there is no need of the prophet's inspiration. This is the reason why when the Rabbis say, in the treatise Nedarim:[3] "Prophecy rests only upon a person who is wise, strong, rich and tall," they derive these requisite qualities from Moses. Since the prophetic gift is bestowed for the sake of the nation's perfection, the prophet must have the qualities of Moses, whose prophetic gift was given to him for the same purpose. Therefore one of these attributes is tall stature, so that

[1] Torat Kohanim, called also Sifra (see J. E., s. v.), is the halakic Midrash to Leviticus. The citation is the last sentence in the book.

[2] Lev. 27, 34.

[3] 38a; Shabbat 92a.

ויקיימוה. וכן אמרו בתורת כהנים, כתיב אלה המצות אשר צוה ה׳ את משה אל בני ישראל, זכות ישראל גרמה לו.

ג ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהתחלת הגעת הנבואה למשה לא היה על ההדרגות שכתבנו בפרק י׳, אבל היה ענין נסיי חל עליו פתאום ברצון אלהי עם היותו בלתי מוכן ולא ראוי אל המדרגה הגדולה ההיא, כדי להגיע המין האנושי או האומה בכללה אל התכלית האנושי, ולזה אמר לו השם עכשיו שישראל חטאו אתה למה לי, כלומר אם אין התכלית הזה מגיע אין צורך בהגעת הנבואה לנביא, ולזה תמצא כי כשאמרו רבותינו ז״ל במסכת נדרים אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, הוכיחו אותו ממשה, כי למה שהגעת הנבואה לנביא אינו אלא להשלמת האומה, ראוי שימצאו בו התארים שנמצאו במשה שהיתה נבואתו לזה התכלית, ולזה היה אחד מהם בעל קומה כדי

1 בסוף הספר. || ויקרא כ״ז ל״ד. || 12 דף ל״ח ע״א.

1 כתיב] A om. || 12 נדרים] S סנהדרי׳ (sic). || 14 אותו] A אותן. || 15 להשלמת] S בהשלמת.

he should be admired and respected by the people. But if a prophet has not these qualities which are for the people's benefit, there is no purpose in giving him the prophetic gift. This will also explain why we made revelation of the Torah a fundamental principle, while we considered prophecy as a derivative principle dependent upon the former, though one might suppose that the reverse is true, namely that prophecy is the fundamental thing and revelation of the Torah the derivative.

The truth is this. If the purpose of the prophetic institution among men were that people may know the particular events of the world or that by means of it signs and wonders may be produced for a particular purpose, as might seem at first sight, then the objection would be well taken. But since we have made clear that the necessity of prophecy is that men may be guided toward eternal happiness, that they may know through it what is agreeable to God and what is not, and that they may attain to the destiny intended for mankind by doing those things which are agreeable to God, the above objection does not hold. For since the purpose of prophecy is that the human race may be guided by God, which means revelation of the

שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה, ואם לא ימצאו לנביא אלו התארים שהם לתועלת האומה אין תועלת בהגעת הנבואה אליו. ומזה יתבאר לך הטעם למה מנינו תורה מן השמים עקר והנבואה שורש מסתעף ממנו, כי כבר היה ראוי שיהיה הענין בהפך שיהיה העקר הוא הנבואה ותורה מן השמים שורש מסתעף ממנו.

ד אלא שאם היתה הגעת הנבואה אל המין האנושי כדי שעל ידה ידעו האנשים הדברים האישיים המתחדשים בעולם או כדי שיתחדשו על ידה אותות ומופתים על ענין פרטי כמו שיחשב בתחלת המחשבה, היה זה ממה שיקשה, אבל אחר שבארנו שההכרח המביא אל המצא הנבואה הוא כדי להישיר האנשים אל מול ההצלחה הנצחית כדי שיודעו על ידה הדברים הנרצים אצל השם יתברך מהבלתי נרצים, וישיג האדם התכלית האנושי בעשית אותן הפעולות, אין זה ממה שיקשה, כי אחר שתכלית המצא הנבואה הוא כדי שתגיע על ידה הישרה אלהית למין האדם שהיא תורה מן השמים,

---

6–7 כי–ממנו] A om. by homoioteleuton.

Torah, the latter must be a fundamental principle, because it is that which makes prophecy necessary. For this reason we consider prophecy a derivative principle dependent on revelation. For the same reason also we considered Providence a subordinate principle derived from reward and punishment, though it might appear that the reverse is true. One might say that since providence precedes reward and punishment, the latter is derived from it.

The answer is as follows: If God's providence of human individuals were of the same nature as in the other animals, namely the preservation of their species, reward and punishment would be derivative from providence. But it is not so. The providence which we consider as a principle is not the kind which provides for the lower animals by maintaining the species merely, but the kind that rewards a man according to his deeds both in this world and the next, as the divine wisdom decrees. Hence we considered reward and punishment a fundamental principle and providence a subordinate principle derived from the former, because the providence which is concerned with reward and punishment is not the same as that which has to do with the lower animals, preserving merely their species.

ראוי שימנה תורה מן השמים עקר, לפי שהוא ההכרח המביא אל המצא הנבואה. ולזה שמנו הנבואה שורש מסתעף לתורה מן השמים, ומהטעם הזה בעצמו הוא שמנינו ההשגחה שורש מסתעף מן השכר והעונש, אף על פי שהיה נראה שהענין הוא בהפך, שאחר שההשגחה קודמת אל השכר והעונש ראוי שיהיה השכר והעונש מסתעף ממנה.

ה אלא שאם היתה ההשגחה בפרטי האנשים על הדרך שהיא בשאר בעלי חיים לשמור מינם, היה ראוי שימנה השכר והעונש שורש מסתעף ממנה, אבל בעבור שלא היתה ההשגחה הנמנית בעקרים או בשרשים על דרך ההשגחה שהיא במיני הבעלי חיים לשמור המין בלבד, אבל לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו בכל פרטי מעשיו בעולם הזה ובבא כפי מה שתגזור החכמה העליונה, לזה שמנו השכר והעונש עקר וההשגחה שורש מסתעף ממנו, לפי שמין ההשגחה שהוא לשכר ולעונש אינה כמין ההשגחה ההווה במיני הבעלי חיים שהיא לשמור המין בלבד.

1 ראוי–השמים] S om. by homoioteleuton. || 4 הוא] A adds מה. || 17 שהוא] A הוא.

In the same way must be understood all the relations of the subordinate principles to the fundamental ones, where the former are prior to the latter. Thus, prophecy is prior by nature to revelation of the Torah, and prior in time also, for the prophetic inspiration of the patriarchs came before the revelation of the Torah through Moses; and yet we considered prophecy subordinate to revelation of the Torah. The reason is because all the instances of prophecy that occurred before the revelation of the Torah were for the purpose of the Torah, and similarly all the prophetic teachings of the prophets who came after the Torah were for the purpose of the fulfilment of the Torah. Inasmuch as in the mind of an agent the purpose or final cause is necessarily prior to the other causes, our Rabbis say that the Torah came two thousand years before the world.[1] The Torah is the purpose for the sake of which the human race was created, which is the highest form of existence in the world of genesis and decay. All other things exist for the sake of man, and man exists for the sake of the Torah. This principle may be applied to all the other dogmas which we considered as derived from the fundamental principles.

[1] Ber. Rab. 1.

ו ועל זה הדרך תבין בכל השרשים המסתעפים מן העקרים למה נמנו שרשים עם היותן קודמים אל העקרים, כמו הנבואה שהיא קודמת בטבע אל תורה מן השמים וקודמת גם כן בזמן, שהרי קדמה נבואת האבות לנתינת התורה על ידי משה, ואף על פי כן שמנו אותה שורש לתורה מן השמים, לפי שכל הנבואות שהיו קודם מתן תורה כולן היו לתכלית נתינת התורה, וכן כל הנבואות שנמצאו לנביאים אחר שנתנה התורה היו לתכלית קיום התורה. ולפי שהתכלית קודם אצל הפועל לשאר הסבות בהכרח, אמרו רבותינו ז״ל שהתורה קדמה לעולם אלפים שנה, לפי שהוא התכלית שבעבורו נמצא המין האנושי שהוא מבחר הנמצאות שבעולם ההויה וההפסד, וכולם נמצאו בעבורו, והוא בעבור קיום התורה, והקש על זה בכל השרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקרים:

11 בראשית רבה פרשה א׳.

10 אצל] S אל. || 16 מן] A על.

Chapter 13

We now desire to investigate whether it is possible that a given divine law of a given people should change in time, or whether it can not change but must be eternal.

It would seem that a divine law can not change, for reasons based upon a consideration of the giver, of the recipient, and of the law itself. Considering the giver, it would seem inconceivable that God who is the giver should desire one thing at one time and then change His will and desire its opposite at another time. It can not be that God should desire right at one time and wrong at another. Why then should God change His law for another?

Considering the recipient, we can not see why, since the nation is the same, the law should change in the course of time. We can not use the analogy of the individual and say that just as the rules of health for a child are different from those of a young man and those of a young man are different from those of an old man, as the time changes from childhood to youth and from youth to old age, so the rules of divine law must change with the times. For while it may be true in the

פרק יג

א ומְמה שראוי שנחקור בכאן הוא, אם הדת האלהית האחת בעצמה אפשר שתתחלף לאומה אחת בעצמה בהתחלף הזמנים, או אי אפשר לה שתתחלף אבל יחוייב לה שתהיה נצחית.

ב וכבר יראה שאי אפשר לדת האלהית שתשתנה, וזה אם מצד הנותן ואם מצד המקבל ואם מצד הדת בעצמה, מצד הנותן כי הדברים הנרצים אצל השם יתברך שהוא הנותן לא יצוייר שירצה פעם דבר אחד וישתנה רצונו אל שיהיה הפכו רצוי לפניו פעם אחרת, כי אי אפשר שירצה האל יתברך היושר פעם ויהיה רצוי לפניו העול פעם אחרת, ואם כן למה ישנה האל הדת האלהית בזולתה.

ג ואם מצד המקבל כי אחר שהאומה המקבלת אחת בעצמה למה זה תשתנה בהמשך הזמן, כי אי אפשר לומר כי כמו שהנהגת הבריאות בנער מתחלפת להנהגת הבחור והנהגת הבחור להנהגת הזקן כפי השתנות הזמנים מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה, כן ראוי שתשתנה ההנהגה הדתיית כפי השתנות הזמנים, כי אף אם יצדק זה באיש אחד

---

17 להנהגת] A om.

case of an individual that his behavior is bound to change as the period of his life changes, the rule does not apply to a political group in which there is no such change from childhood to youth and to old age, for the convention of law is that all the times are the same. Hence we can not see that divine law should change by reason of the recipient.

Now if we consider the law itself, it would seem that since the purpose of the divine Torah is to teach men intellectual conceptions and true opinions, there can be no reason for its changing at any time. For true opinions can never change. Monotheism can not be true at one time and dualism or trinitarianism at another, any more than it is possible that a thing that has already been should change and not have been. It seems clear therefore that there can be no change in a divine law, whether we consider the law itself, the giver, or the recipient.

Nevertheless, if we consider the matter carefully, we shall find that it does not necessarily follow that a divine law can not be changed for

שתשתנה הנהגתו כפי השתנות עתותיו בהכרח, לא יצדק זה בקבוץ מדיני, שלא יצוייר בו ההשתנות הזה שישתנה מן הילדות אל הבחרות ואל הזקנה, כי ההסכמה הדתיית תשים כל עתותיו שוות, לא יצוייר שתקבל הדת שנוי מצד המקבל בזה.

ד ואם מצד הדת בעצמה כי אחר שהמכוון בתורה האלהית הוא להודיע לבני האדם ציור ענינים שכליים ודעות אמתיות, אין זה ממה שיצוייר השתנותו בשום זמן, כי הדעות האמתיות אי אפשר שיפול בהם שנוי כלל, כי אי אפשר שיהיה האחדות אמת פעם והשניות או השלוש אמת פעם אחרת, כמו שאי אפשר במה שכבר יצא אל המציאות ונמצא בפעל שנאמר שלא היה ושלא נמצא כן. ועל כן הוא מבואר שאי אפשר שיפול שנוי בדת האלהית לא מצד הדת בעצמה ולא מצד הנותן ולא מצד המקבל.

ה אלא שכאשר יעויין זה הדעת נמצא שאיננו מחוייב שלא תשתנה הדת האלהית לעם אחד

8 שיצוייר] S שיצייר. || 11 השלוש] S שלוש. || אמת] A om.

one and the same people. For though the ideas themselves do not change, nor the giver, a change may occur on the part of the recipient. A perfect agent does his work in a manner corresponding to the preparation of the recipient. As that changes, the work of the agent changes, no doubt. Nor does this imply any change in the agent. A physician prescribes a certain regimen to his patient for a term known to himself, which he does not reveal to the patient. When that time passes and the patient gets better, the physician changes his regimen, allows what he prohibited before and forbids what he formerly permitted. The patient has no reason to wonder at this, for it does not imply any change in the physician's original intention or imperfection in the physician because he did not in the first place prescribe a regimen good for all time. When the physician prescribed the first regimen, he knew the length of time that the patient would have to conform to it. And though he did not say anything to the patient, he knew when that regimen would have to change, estimating as he did, from the condition of the patient, the time required to pass from disease to health. When he prescribed the first regimen, his purpose was to improve the condition of the patient so that he might be

בעצמו, וזה כי אף אם לא ישתנו הדעות בעצמן ולא הנותן, כבר אפשר שיפול בה שנוי מצד המקבל, לפי שמשלמות כל פועל שיפעל פעולתו כפי הכנת המקבלים, ולפי השתנות הכנת המקבל תשתנה פעולת הפועל בלי ספק, וזה לא יחייב שנוי בחק הפועל, כי כמו שהרופא יתן הנהגה אל החולה עד זמן משוער אצלו שלא יגלהו אל החולה, וכשיגיע הזמן ההוא שנתחזק כבר החולה מחליו ישנה הרופא הנהגתו ויתיר מה שאסר ויאסור מה שהתיר, ואין לחולה להפלא מזה כי אין זה ממה שיחייב שנוי בחק כוונת הרופא הראשונה, ולא ממה שיחייב חסרון בחק הרופא לומר שלא נתן בתחלה הנהגה מספקת לכל הזמנים, כי הרופא כשנתן ההנהגה הראשונה כבר ידע הזמן שראוי שיתנהג החולה על פיה, ואף על פי שלא גלהו אל החולה ידע הזמן הראוי שתשתנה ההנהגה ההיא כפי מה ששער מטבע החולה הזמן שצריך לו כדי שישתנה מן החולי אל הבריאות, ובהנהגה הראשונה היתה כונתו לתקן טבע החולה אל שיהיה ראוי ומוכן

2 ולא] A adds רצון. || 12 שלא] A למה לא. || נתן] A ניתן. || 16 ידע] A וידע. || הראוי A שראוי.

ready and prepared to follow the second regimen, which was to come after its work had been done by the first. And when the time came he changed the first regimen for another which he had in mind in the first place.

In the same way it argues no defect in God if He did not give at the beginning a law and a regimen that would suffice for all times. For when He gave the Torah He knew that that law would suffice for the time which in His wisdom He estimated would be required to prepare the recipients and improve their condition so as to fit them to receive the second regimen, though He did not reveal this purpose of His to any one. When the time comes, He gives the second regimen, which may contain rules different from and opposed to the first, but it was in His mind from the beginning. On the contrary, as it would show a defect in the physician if he prescribed solid and substantial food, like bread and meat and wine, for convalescents and children and infants before they grow up or are strong enough to stand such food, so it would argue a defect in the giver of the Torah if He gave the same law for all time to novices and to habituates. The proper thing is to change it according to the change in the capacity of the recipients. As soon as they are accustomed to an easy regimen, He can advance them to a more difficult one, suitable to their nature, like

לקבל ההנהגה השנית הראויה לבא אחר ההכנה שהכינה ההנהגה הראשונה, ובהגיע הזמן ההוא ישנה אותה להנהגה אחרת היתה מכוונת וידועה אצלו בתחלה.

ו כן על זה הדרך איננו חסרון בחק השם יתברך אם לא נתן בתחלה תורה והנהגה מספקת לכל הזמנים, וזה כי הוא כשנתן התורה ידע שההנהגה ההיא תספיק עד הזמן ששערה חכמתו שיספיק להכין המקבלים ולתקן טבעם אל שיקבלו ההנהגה השנית אף על פי שלא גלהו לאדם, וכשיגיע הזמן יצוה בהנהגה השנית, ואף אם יש בה דברים הפך ההנהגה הראשונה כך היה מסודר אצלו בתחלה, וכמו שיהיה חסרון בחק הרופא שיצוה לתת המזונות החזקים כלחם והבשר והיין אל הקמים מהחולי והילדים ויונקי שדים עד אשר יגדלו או יתחזק טבעם לסבול המזונות החזקים, כן יהיה חסרון בחק נותן התורה שיתן הנהגה אחת שוה בכל הזמנים למתחילים ולמורגלים, אבל ראוי שישנה אותה כפי השתנות הכנת המקבלים, ואחר שיורגלו בהנהגה אחת דקה יעלה אותם להנהגה יותר חזקה תאות להם כפי טבעם, כלחם והבשר

bread and meat and wine and other substantial foods which, though unsuitable for children, are fit and proper for adults. And children, as they grow up and become accustomed to solid foods, change their mode of sustenance. A teacher treats his pupil in a similar manner. First he trains him in matters easy to understand until he gets accustomed to study little by little. Then he advances him to a more difficult and more profound plane for which he was not fit at the beginning before he became accustomed to study.

And if one object that it is not fitting to suppose that God's power is so limited that He can not prescribe a rule of conduct that will embrace all men, young and old, for all time, his objection would be analogous to the question that is asked, why did not God create all men righteous and eager to worship Him so that there be not one that is crooked? assuming that this would show perfection. The fact is not so, as Maimonides has shown, touching this and similar matters, in the thirty-second chapter of the third part of the *Guide of the Perplexed*. We do not say that perfection would require that God should

והיין והמזונות החזקים, שאף על פי שאינן ראויים לקטנים הם מזון ראוי ונאות אל הגדולים לפי טבעם, ואחר שהורגלו בו מעט מעט ראוי לשנות הקטנים אליהם אחר שיגדלו, כמו שיעשה המלמד עם התלמיד שירגילהו בתחלה בדבר קל ההבנה עד שיורגל בלמוד מעט מעט, ואחר יעתיק אותו למדרגה חזקה ועמוקה שלא היה ראוי אליה בתחלת למודו וקודם שהורגל.

ז ואם יאמר אומר כי אין ראוי שתקצר יד השם שלא לתת הנהגה כוללת לכל האנשים מנער ועד זקן שוה בכל הזמנים, הנה זה ידמה לשאלת השואל למה לא ברא השם כל האנשים צדיקים הומים לעבוד עבודתו אין בהם נפתל ועקש, וזה היה יותר שלמות אליו, כי זה אינו, כמו שכתב הרמב"ם על זה וכיוצא בו בפרק שנים ושלשים ממאמר השלישי. וכמו שלא נאמר שהיה שלמות להשם יתברך לברוא

12 הומים] S דומים. || 14 שכתב] A שכבר השיב. || 15 ממאמר] S מממאמר. || 16 יתברך] S om.

have created all animals with reason to praise Him, because it is contrary to nature. Similarly we do not say that it would be a credit to God if all things happened by way of miracle and not in accordance with natural law. For all theologians are agreed that nature is precious to God and He does not change it except when it is absolutely necessary. We are here discussing this subject as reason demands and as a study of the Torah suggests. Any one who chooses may disagree and insist that God constantly creates miracles in opposition to nature. When the Rabbis say that the Torah is a panacea and a drug that gives life to all,[1] they mean for all the organs of the body. Similarly they say that[2] "the words of the Torah are a salve for the eye, an emollient for the heart, and a medicine for the bowels. . . as is said, ‘and health to all their flesh,’ "[3] but they do not say that it is the same for all men, women and children, and for all time. The truth of our statement will be made clear in the following chapter.

---

[1] Kiddushin 30b.

[2] Vayyikra Rabbah, XII, 3.

[3] Prov. 4, 22.

כל הבעלי חיים בעלי שכל לשבח השם לפי שזה יחלוק על טבע המציאות, כן אין ראוי לומר שיהיה שבח להשם שירוצו כל הדברים בדרך נס ושלא על המנהג הטבעי, כי הדבר המוסכם מכל החכמים התורניים הוא שהטבע יקר בעיני השם ושלא ישנהו אלא להכרח גדול שאי אפשר זולתו, ואנחנו אין דברינו הנה אלא לפי מה שיחייבהו ההקש לפי מה שיתנהו העיון התוריי, והרוצה לחלוק ולומר שהאל יחדש נסים ונפלאות מתמידים חולקים על טבע המציאות הרשות בידו. ורבותינו ז"ל שאמרו שהתורה סם תם ושהיא סם חיים לכל אמנם רצו בזה לכל האברים, שכך אמרו דברי תורה קילורית לעין מלוגמא ללב כוס עקרין לבני מעים וכו', שנאמר ולכל בשרו מרפא, אבל לא אמרו שתהיה שוה לכל האנשים ולנשים ולטף ולא בכל הזמנים. ואמתת דברינו יתבאר בפרק הבא אחר זה:

---

11 קדושין דף ל' ע"ב. || 12 ויקרא רבה י"ב, ג'. || 14 משלי ד' כ"ב.

---

[7] מה] A om. || [10] שאמרו] A אמרו. || [11] שהתורה] A om. || [14] אמרו] S אמר.

Chapter 14

If we investigate the divine laws of the world, we find that they changed from time to time, forbidding what was originally permitted, and then again permitting what had been forbidden. Thus in the beginning Adam was given a few commandments which, according to the tradition of our Rabbis, mankind followed till the time of Noah. Noah was permitted to eat animal food, which was forbidden to Adam. Originally animal food was forbidden to Adam, plants alone being permitted, "Behold, I have given you every herb yielding seed, which is upon the face of all the earth, and every tree, in which is the fruit of a tree yielding seed—to you it shall be for food."[1] Later, Noah was given permission to eat animal food, "Every moving thing that liveth shall be for food for you; as the green herb have I given you all."[2] An additional commandment was given to him, forbidding him to eat a limb cut from the living animal. Abraham was given the additional commandment of circumcision. Moses received many other commandments. Also God prohibited certain marriages of relations which were permitted to the Noahites and permitted certain matters which were forbidden to the Noahites. Thus an Israelite may eat an animal after it is slaughtered even though it is still

[1] Gen. 1, 29.

[2] Ibid. 9, 3.

פרק יד

א כאשר חפשנו ענין הדתות האלהיות שהיו בעולם נמצא אותן נוהגות זה הדרך, שהיו משתנות מהאסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור. וזה כי בתחלה נצטווה אדם הראשון בקצת מצות שנהגו בהן האנשים לפי קבלת רבותינו ז״ל עד נח, ולנח התיר אכילת הבעלי חיים שהיה אסור לאדם הראשון, כי בתחלה לא התיר לאדם אכילת בעלי חיים אלא אכילת הצמחים בלבד, אמר הכתוב הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה, ואחר כן התיר אכילת הבעלי חיים לנח, אמר כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל, והוסיף לו מצות אבר מן מן החי, ולאברהם הוסיף מצות המילה, ולמשה הוסיף מצות אחרות רבות ואסר קצת עריות היו מותרות לבני נח והתיר להם דברים נאסרו לבני נח, כי הבהמה לאחר שנשחטה מותרת לישראל אף על

9 בראשית א׳ כ״ט. || 13 שם ט׳ ג׳.

10–11 אשר–זרע] A om. by homoioteleuton. || 17 והתיר–נח] A om. by homoioteleuton. || 18 לישראל] A adds מן התורה.

struggling, whereas a Noahite would deserve the penalty of death if he ate the animal before it died, for it would come under the prohibition of eating the limb of a living animal. Similarly a Noahite is punishable with death if he is guilty of robbery, even to the extent of less than a *perutah*,[1] not so an Israelite. Also a Noahite seeing another committing a robbery without preventing him is guilty of a capital crime. This is why all the inhabitants of Shechem deserved the punishment of death, because they saw Shechem committing a robbery and did not prosecute him, as Maimonides says in "Sefer Shofetim."[2] Also a Noahite who marries a half sister on the father's side goes unpunished, whereas an Israelite guilty of such an act is punishable with death.

We find even a more remarkable statement than this in "Sifre,"[3] by way of comment on the verse, "Neither shalt thou set thee up a pillar, which the Lord thy God hateth."[4] "Though it was dear to God in the days of the patriarchs," is the comment there made. And this includes the time of Moses also, for at the time of the Sinaitic revelation he built an altar at the foot of the mountain, and set up twelve pillars for the twelve tribes of Israel. The prohibition came in the plains of Moab in the fortieth year. God

[1] A small coin, one eighth of an *as* (אִיסָר).

[2] The fourteenth book of Maimonides' Code, Yad ha-Hazakah, is called "Sefer Shofetim," Book of Judges. The discussion of the Noachian laws is found in the last division of the Sefer Shofetim, entitled "Hilkot Melakim,"

פי שעדיין היא מפרכסת, ובן נח נהרג עליה משום אבר מן החי עד שתמות הבהמה, וכן בן נח נהרג על הגזל ואפילו על פחות משוה פרוטה מה שאין כן בישראל, ובן נח הרואה את חבירו גוזל ואינו מוחה בידו נהרג עליו, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שראו את שכם גוזל ולא עשו בו דין, לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל בספר שופטים, וכן בן נח שבא על אחותו מאביו פטור וישראל נהרג עליה.

ב וגדולה מזו אמרו בספרי על ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך, אף על פי שהיתה אהובה בימי האבות, כלומר ואפילו בימי משה שבשעת מתן תורה בנה מזבח תחת ההר והקים שתים עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל, ונאסר זה בערבות מואב בשנת הארבעים, ויעקב אמר לו

9 פרשה קמ"ו. || דברים ט"ז כ"ב.

13 מצבות] A המצבה. || ונאסר זה] A ונאסרה.

Rules concerning Kings, chapters 9 and 10, and the statement in the text about Shechem is found in ch. 9, paragraph 14. See also J. E., s. v. Laws, Noachian, VII, 648.

[3] §146, ed. Friedman, p. 103b.

[4] Deut. 16, 22.

said to Jacob, “I am the God of Bethel, where thou didst anoint a pillar.”[1] It is clear, therefore, that a thing which the worshippers of God were in the habit of doing in God’s honor and which was absolutely permitted in the time of Moses at the Sinaitic revelation, was forbidden in the plains of Moab, according to the opinion of the Rabbis. So far as certain marriages of affinities are concerned, which were permitted to the Noahites, we see them expressly forbidden in the Bible. All this shows that the divine law did change, now permitting, now forbidding, in accordance with the times. This was the situation in the times of Adam, Noah and Abraham, until Moses came. There has been no change since his day.

The opinion of Maimonides is that the Torah will never change in whole or in part. Hence one of his principal dogmas is the immutability of the Torah. Now inasmuch as we have found that the divine laws which existed before Moses did undergo changes in the matter of permission and prohibition, immutability would be a principle peculiar to the Mosaic law. Maimonides[2] bases this dogma upon the scriptural passage, “Thou shalt not add thereto, nor diminish from it.”[3] The reason he gives, in the *Guide of the Perplexed*,[4] is because a thing which is harmonious and perfect can not have anything added

[1] Gen. 31, 13.

[2] Commentary on Chapter Helek, art. 9; Madda‘, ch. 9.

[3] Deut. 13, 1.

[4] III, 34.

השם אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה, הרי מפורש שאפילו דבר שהיה דרך עובדי האל לעשות לכבוד השם והיה מותר גמור בימי משה בהר סיני, נאסר להם בערבות מואב לפי דעת רבותינו ז״ל, והרי קצת העריות שהותרו לבני נח נמצא הכתוב בפירוש יאסור אותם, וכל זה ממה שיורה שהדת האלהית היתה משתנה מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הזמנים, וכן היה נוהג זה הענין באדם ונח ואברהם עד שבא משה, ומשבא משה עד הנה לא נשתנית.

ג ודעת הרמב״ם ז״ל שלא תשתנה לעולם לא כולה ולא מקצתה, על כן שם אחד מן העקרים שלא תנוסח התורה ולא תשתנה, ואחר שמצאנו הדתות האלהיות שהיו עד משה משתנות מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור, יהיה זה עיקר פרטי לתורת משה בלבד, וסמך הרב העקר הזה אל מה שנזכר בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, וביאר הטעם בספר המורה לפי שהדבר השוה והשלם אי אפשר להוסיף

1 בראשית ל״א י״ג. || 17 דברים י״ג א׳.

2 עובדי] S עבדי. || 11 תשתנה] S נשתנית. || 16 הרב] A om. || העיקר] S בעיקר.

to it or taken away from it, as the harmony and perfection would be destroyed. But the Torah is perfect, as Scripture testifies, "The law of the Lord is perfect, restoring the soul,"[1] therefore it can never be changed. This is the gist of Maimonides' opinion in this matter, as expressed in a number of places.

But his ideas on this point require careful consideration in respect to their source. The dogma is surely of great importance, nevertheless we must know whether Maimonides derives it from tradition or from his own ratiocination. If the former, we must gracefully accept it, but if it is the latter, we have something to say about it. The prohibition against adding to or subtracting from the commandments has no reference to the number of the commandments, but to the manner of performing them. The meaning of the prohibition is that we should not invent of our own mind or borrow from the idolaters some addition or diminution in the manner of performing the commandments, because we may think it does greater honor to God. The context proves that this is the meaning. In section "Reëh"[2] the Bible warns against idolatry: "When the Lord thy God shall cut off the nations from before thee, whither thou goest in to dispossess them . . .

[1] Ps. 19, 8.

[2] One of the weekly sections of the annual pericope, extending from Deut. 11, 26 to 16, 17. The text referred to occurs 12, 29 sq.

עליו ולא לגרוע ממנו שלא יפסד השווי והשלמות ההוא, ולפי שהיתה התורה תמימה כמו שהעיד עליה הכתוב באמרו תורת ה׳ תמימה, אי אפשר שתשתנה בשום זמן, זהו תורף דבריו בזה הענין במקומות רבים.

ד ודבריו בזה צריכין עיון גדול מהיכן יצא לו לרבינו ז״ל השורש הזה, כי אף על פי שהשורש הזה יקר הערך מאד, אם קבלה היא נקבל אותה בסבר פנים יפות ואם לדין יש תשובה, כי מה שנאמר בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו לא בא להזהיר על כלל מצות התורה אלא על תכונת עשייתן בלבד, ובא להזהיר שלא נבדה מלבנו ולא נלמוד מעובדי עבודה זרה לעשות תוספת או גרעון בתואר עשית המצוה בהיותנו חושבים שזה הגדלה לשם יתברך. וענין הפסוקים מוכיח שעל כך נאמר, בפרשת ראה אמר הכתוב מזהיר על ענין עבודת אלילים כי יכרית ה׳ אלהיך את הגוים אשר אתה בא שמה לרשת אותם מפניך, השמר לך פן

3 תהלים י״ט ח׳.

8 היא] S הוא. || 12 עשייתן] A עשיית המצוה. || 14 הגדלה] A הגדולה. || 18 שמה] A om.

take heed to thyself that thou be not ensnared to follow them, after that they are destroyed from before thee; and that thou inquire not after their gods, saying: 'How used these nations to serve their gods? even so will I do likewise.' Thou shalt not do so unto the Lord thy God; for every abomination to the Lord, which He hateth, have they done unto their gods; for even their sons and their daughters do they burn in the fire to their gods. All this word which I command you, that shall ye observe to do; thou shalt not add thereto, nor diminish from it." Now there is something strange in the sequence of thought in the above passage, "Take heed to thyself that thou be not ensnared to follow them, after that they are destroyed from before thee." Would a person be likely to be ensnared to follow them after he has seen them destroyed? Why then does the text connect the idea of inquiring after their gods with their destruction?

The explanation of the text is this. The Bible is concerned that one should not be enticed in any manner after idolatrous practices. Therefore it says, a person might make a mistake and suppose that the reason God commanded the destruction of the idolaters is because they offered to the idols the honorable service that is becoming to God. Hence the text says, after destroying the idolaters you might inquire after the manner

תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך, ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, לא תעשה כן לה' אלהיך כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם, כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. ופשט הכתובים הוא דבר מתמיה מאד, איך יאמר השמר לך פן תנקש אחריהם אחרי השמדם מפניך, וכי מפני שיראה אותם נשמדים מפניו ינקש אחריהם, ולמה תלה דרישת אלהיהם באחרי השמדם מפניך.

ה אבל פירוש הפסוק כך הוא, כי לפי שחשש הכתוב שלא יתפתה האדם אחרי דרכי העבודת אלילים בשום צד, אמר כי אולי יבא אדם לטעות ולומר כי מה שצוה השם יתברך להשמיד עובדי עבודת אלילים היה בעבור שהיו עובדים אותה בעבודות הנכבדות הראויות לשם יתברך, ואם כן אחר שתשמיד אתה את עובדי עבודת אלילים, שמא תדרוש דרכי העבודות ההן שהיו עובדין בהם

2 האלה] A om. || 8 מתמיה] A תמיה. || 11 באחרי] S אחרי. || 13 אחר] S בחר.

in which they worshipped their idols, thinking to do likewise and to serve God in the manner in which they served their idols, believing that it would be doing God a great honor. Hence the Bible says, "And that thou inquire not after their gods, saying: 'How used these nations to serve their gods? even so will I do likewise,' " i. e. to God. "Thou shalt not do so unto the Lord thy God." Then comes the reason, "For every abomination to the Lord, which He hateth, have they done unto their gods." The meaning is, you must not suppose that the reason God forbids those practices is because He is jealous on account of their being performed for others, but because they are despicable and an abomination in His eyes, and the proof of it is that "even their sons and their daughters do they burn in the fire to their gods." They think this is doing honor to God, but it is an abomination to Him, for God does not desire the destruction of the world, nor does He command the killing of human beings. So the Rabbis comment, in the treatise Ta'anit,[1] on the statement of Jeremiah, "And they have built the high places of Topheth . . . to burn their sons and their daughters in the fire; which I commanded not nor spoke it, neither came it into My mind."[2] "I commanded not," say the

---

[1] 4a.

[2] Jer. 7, 31; 19, 5.

את אלהיהם ותחשוב לעשות כן ולעבוד את ה' באותן העבודות בהיותך חושב שזה הגדלה אל השם, וזהו שאמר ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני, כלומר לשם, לא תעשה כן לה' אלהיך, וביאר הטעם כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם, כלומר לא תחשוב שמה שאסר השם יתברך אותן עבודות היה מפני שנתקנא בהם שלא יעשו אותן לזולתו, אבל מפני שהם נמאסות בעיניו ותועבה לפניו, וראיה לזה כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם והם יחשבו זה הגדלה לשם, והם תועבה לפניו, כי לא יחפוץ השם בהשחתת עולם ולא יצוה בהריגת האנשים חלילה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת תענית פרק קמא על מה שאמר ירמיה ובנו את במות התופת לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי, אשר לא צויתי זה בנו

14 דף ד' ע"א. || 15 ירמיה ז' ל"א; י"ט ה'.

הגדלה [2] A הגדולה. || שנא [6] S om. || הגדלה [11] A הגדולה. || בניהם [16] A adds עולות לבעל. || ואת–באש] A om. || ולא [16–17] דברתי] A om.

Rabbis, refers to the son of Mesha, the king of Moab, concerning whom it is said, "Then he took his eldest son that should have reigned in his stead, and offered him for a burnt-offering upon the wall."[1] "Nor spoke it," refers to the daughter of Jephthah the Gileadite. "Neither came it into My mind," refers to Isaac, the son of Abraham.

Mesha the king of Moab was never commanded to offer sacrifices as Israel was, therefore he is referred to by the expression, "I commanded not." Jephthah was an Israelite and was commanded to offer sacrifices, but God never spoke to him that he should make a burnt-offering of his daughter, hence, "nor spoke it." And as for Abraham, God did command him to offer sacrifices, and also spoke to him, telling him to offer Isaac his son as a burnt-offering, but his intention was not that he should actually sacrifice him, hence the expression, "neither came it into My mind," is referred to Isaac, the son of Abraham.

The Rabbis thus make clear that God does not desire sacrifices. The meaning of the Bible therefore is, do not think to honor God by performing for Him those services which the idolaters did for their gods. For far from being agreeable to Him,

---

[1] II Kings 3, 27.

של מישע מלך מואב, דכתיב ויקח את בנו הבכור אשר ימלוך תחתיו ויעלהו לעולה על החומה,[1] ולא דברתי זו בתו של יפתח הגלעדי, ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם.

ו ובאור זה כי למישע מלך מואב לא צוה כלל בקרבנות כמו שצוה לישראל, ועל זה אמר עליו לשון לא צויתי, וליפתח הגלעדי שהיה מכלל ישראל שהיה מצווה בקרבנות אמר עליו ולא דברתי, כלומר שלא דבר אליו השם שיעשה עולה מבתו כלל, ולאברהם אף על פי שצוהו לעשות קרבנות ודבר אליו להעלות את יצחק בנו לעולה, מכל מקום לא היתה כונתו יתברך שיקריבנו בפעל, ולזה אמרו לא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם.

ז הנה בארו אבותינו ז"ל שאין עשיית הקרבנות מהדבר הנרצה אליו יתברך, ועל כן יאמר הכתוב לא תחשוב לגדל את השם בעשותך לפניו אותן עבודות שעושים עובדי עבודת אלילים לאלהיהן, כי העבודות ההם לא די שאינן נרצות לפניו אבל

1 מלכים ב' ג' כ"ז.

7 לא] A om. || 15 הקרבנות] A הקרבן.

they are an abomination to Him, "for every abomination to the Lord, which He hateth, have they done unto their gods; for even their sons and their daughters do they burn in the fire to their gods." Then the Bible sums up the matter and explains how God should be worshipped, "All this word which I command you, that shall ye observe to do; thou shalt not add thereto, nor diminish from it." The meaning is, you must not merely not do anything that was not commanded, but you must not make any additions in the manner of the service.

This is also the explanation given by Nahmanides in his commentary on section "Reëh."[1] And we find the same idea in Sifre:[2] "Hence they said that if the blood that requires one sprinkling is mixed with other blood that requires one sprinkling, there shall be only one sprinkling." From this verse, Sifre makes an inference applying to all the commandments of the Torah: "How do we know that it is not allowed to add to the *Lulab*[3] and the *Zizit*?[4] Answer: 'Thou shalt not add thereto.' How do we know that it is not allowed to take away? Answer: 'Nor diminish from it.' How do we

[1] See p. 121, note 2. Nahmanides' interpretation is found on 12, 30.

[2] Ed. Friedman, p. 92a, no. 82.

[3] The palm branch used during the feast of Tabernacles, according to Lev. 23, 40.

[4] Fringes prescribed for garments, Num. 15, 39.

הן תועבה לפניו, כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם, וסיים הענין לבאר איך תהיה העבודה לפניו יתברך, ואמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות, לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, כלומר שלא די שלא יעשה עבודות שלא צווה בהם אבל גם בתואר העבודות אינו רשאי להוסיף.

ה וכן פירשה הרמב"ן ז"ל בפרשת ראה, וכן היא שנויה בספרי, מכאן אמרו הנתנין במתנה אחת שנתערבו עִם הניתנין במתנה אחת יתנו במתנה אחת וכו', ועוד למדו מכאן בספרי לכל המצות שבתורה, סמכו דבר אחר מנין שאין מוסיפין על הלולב ועל הציציות תלמוד לומר לא תוסף עליו, מנין שאין פוחתין מהן תלמֹוד לומר ולא תגרע ממנו, מנין שאם

2–3 כי–לאלהיהם] A om. by homoioteleuton. || 9 הרמב"ן] S הרמב"ם. || ז"ל] A לזו. || 11 אחת] A אחרת. || יתנו] A ונתנו. || 13 סמכו] A אמר. || אחר] S אחד.

know that if he began to pronounce the priestly benediction he must not say, since I began the benediction I may as well add the words, 'The Lord, the God of your fathers add unto you?' Answer: The text says, 'this word,' meaning, you must not add even a word." Thus we find express support for our view. Rashi, in his commentary on section "Vaëthanan,"[1] says, in explaining the words, "Ye shall not add unto the word which I command you," for example, to have five compartments in the phylacteries; and similar is the meaning of the expression, "Neither shall ye diminish from it." There is therefore no proof in these verses of Maimonides' opinion.

Moreover, if the meaning of the text were to forbid adding to or taking away from the number of the commandments, how could the Rabbis say that the court may decide to suspend a biblical commandment, where the suspension involves merely non-feasance?[2] Is the court allowed to violate the command not to diminish from it? Similarly, Solomon, who introduced the '*erub*[3] and the washing of hands, was guilty of violating the commandment not to add thereto. In short, I do not see any evidence in the passages cited by Maimonides that immutability is a dogma of the Mosaic law at all, as Maimonides thinks.

---

[1] Section of the annual pericope extending from Deut. 3, 23 to 7, 11. The Rashi citation is not in Vaëthanan, but in Reëh, where the verse in question occurs (Deut. 13, 1).

[2] Yebamot 90a and b.

[3] "A symbolical act by which the legal fiction of com-

פתח לברך ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר אלהי אבותיכם יוסף עליכם תלמוד לומר הדבר, אפילו דבר לא תוסיף עליו, וזה מפורש כמו שכתבנו. ורש"י ז"ל כתב בפרשת ואתחנן על לא תוספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, כגון חמש טוטפות בתפילין, וכן לא תגרע ממנו, ואם כן אין מכאן ראיה למה שכתב הרמב"ם ז"ל.

ט ועוד יקשה לדבריו שאם היה הכתוב מזהיר שלא להוסיף על מנין המצות ושלא לגרוע מהן, איך אמרו בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, וכי בית דין עוברין על לא תגרעו ממנו, וכן שלמה שתקן ערובין וידים עבר על לא תוסף עליו. סוף דבר איני רואה שום ראיה מן הפסוקים שהביא הרמב"ם ז"ל אל שיהיה זה שורש לתורת משה כלל כמו שכתב הוא ז"ל.

11 יבמות דף צ' ע"א.

4 כתב] S om. || 10 מהן] S ממנו.

munity or continuity is established." See Jastrow, Dictionary, s. v. עֵירוּב 2), p. 1075; J. E., s. v. 'Erub, V, 203.

Moreover, assuming that the biblical expressions have the meanings he gives to them, that does not prove that the Torah will never be repealed or changed. The Bible merely warns us not to add to or take away from the commandments on our own account. But what can there be to prevent God Himself from adding or diminishing as His wisdom decrees? As for the argument that the equal and the mean can never be added to or taken away from, that applies to the true and absolute mean, whereas the relative mean may very well change with the nature of the recipients.[1] Thus food that is fitting for a child is milk, while for an adult the proper food is bread and meat and wine.

Similarly divine commandments change with the times. Thus flesh was forbidden to Adam and permitted to Noah and his descendants by reason of the degeneration of Cain and his descendants, as we shall explain later. Some have written that the reason Adam was forbidden to eat meat is because the world was new, and if Adam had been allowed to eat meat, many animal species might have been exterminated. But this can not be the reason, for in that case permission should not have been given to Noah and his children

[1] For the relative and absolute mean, see Arist. Nic. Eth. II, 6, p. 1105b 28f.: *ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς. τὸ δ' ἴσον μέσον τι . . . λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον . . . ὅπερ ἐστὶν ἕν καὶ ταὐτὸν πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ . . . τοῦτο δ' οὐχ ἕν, οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν.*

י ואומר עוד שאף אם תהיה הבנת הפסוקים כמו שכתב הוא ז"ל, אין משם ראיה לדבריו כלל אל שלא תנוסח התורה ולא תשתנה לעולם, כי הכתוב לא יזהיר אלא שאנחנו לא נוסיף ולא נגרע מדעתנו על המצות, אבל מה המונע שלא יהיה הוא יתברך מוסיף או גורע כשתגזור חכמתו יתברך. ואם מפני שהדבר השוה אין להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו לעולם, הנה זה אמנם יצדק בשווי האמתי, אבל השווי ההקשי כבר אפשר שישתנה כפי הכנת המקבלים, כי המזון השוה אל הילד הוא החלב, והשוה אל הבחור הוא הלחם והבשר והיין.

יא וכן ישתנו המצות האלהיות בהשתנות הזמנים, כמו שנשתנה אסור הבשר, שנאסר לאדם והותר לנח ובניו מפני קלקול הדעות שנארע לקין ולתולדותיו כמו שנבאר, שלא כדברי מי שכתב שלכך נאסר הבשר לאדם לפי שהיה העולם חדש ואם היה מתיר לאדם אכילת בשר היה אפשר שיכלו מינים רבים מן הבעלי חיים, וזה אינו, שאם היה הדבר כן היה ראוי שלא יתירנו לנח ובניו, שגם

14 שנארע] A שאירעו. || 19 היה] S om.

either, for in their time also the number of animals was small, while Noah and his three sons and their wives were more than Adam and Eve, who were the only persons in existence when they were forbidden to eat meat. Moreover, if the explanation be as these men say, then there was no reason for again forbidding Israel the meat of certain animals. At any rate it is thus proved that though divine laws are not completely repealed, they may change in their permissions and prohibitions, as the character of the recipients changes.

Chapter 15

We must now explain the reason for the change that we have found, namely that that which was forbidden to Adam was permitted to Noah, and that a part of that which was permitted to Noah was forbidden to Israel. In order to explain this properly, we must first inquire what was Cain's sin when he brought an offering to God from the fruit of the ground, as a result of which God refused to have respect unto him or his present. Was it that he did not bring of the best of the sheep and rams of Nebayoth,[1] as Abel did? Surely this is no sin. If his occupation was the tilling of the ground and he prospered therein and brought of its fruit a present to God to thank Him for His benefits, why did the Lord refuse to have respect unto him or his offering? It

[1] Is. 60, 7.

בימים ההם היו הבעלי חיים מעטים, והיו שם נח ושלשת בניו ונשיהם שהיו יותר מאדם וחוה שהיו לבדם בעת שנצטוה אדם על אכילת בשר, והיה ראוי לפי דבריהם גם כן שלא יחזור ויאסור קצתם לישראל. אלא שמכאן ראיה כי הדתות האלהיות אף אם לא ינוסחו בכל דבר כבר ישתנו בחלוף מן האסור אל ההתר ומן ההתר אל האסור כפי השתנות הכנות המקבלים:

פרק טו

א וראוי שנבאר הטעם אל השנוי הזה שמצאנו שמה שנאסר לאדם הותר לנח ושמה שהותר לנח נאסר קצתו לישראל. וכדי שיתבאר זה באור יפה נשאל מה חטא קין בהביאו מפרי האדמה מנחה לה׳ שלא שעה השם אליו ואל מנחתו, ואם מפני שלא הביא מבחר הצאן ואילי נביות כמו שהביא הבל, מה חטא בזה אם נתעסק בעבודת האדמה והצליח בה והביא מפריה מנחה לשם להודות לפניו כעל כל אשר גמלהו ה׳, למה לא שעה השם אליו ואל מנחתו.

---

[3] על] A adds איסור. || [6] ינוסחו] S ינוצחו. || כבר] S om. || בחלוף] A בחלק, S בחלוק. || [11] ושמה] S ושממה. || [16] בה] A בזה.

stands to reason that when a person receives a benefit from another, having been treated with food and drink, he should return thanks to his benefactor corresponding to the kindness which he received. He is not obliged to thank him for having clothed and enriched him if he has done nothing of the sort. But the thanksgiving must correspond to the benefit received. If it is not greater, that is no cause for criticism and surely does not involve guilt.

And if we say that Cain's sin consisted in the fact that he did not bring of the fruit of the tree but only of the fruit of the ground, as we said before[1], this did not deserve such severe punishment as is expressed in the verse, "If thou doest well, shall it not be lifted up? and if thou doest not well, sin coucheth at the door . . ."[2] The question also suggests itself, since God favored Abel as well as his present, how is it that he was killed? Why did not an angel of God protect the God-fearing man and save him from death? Another question is, why is it that we read about Seth, "And begot a son in his own likeness, after his image,"[3] while there is no such expression in reference to Abel, though God favored his present?

The explanation of all this is, I think, as follows: In the killing of animals there is cruelty, rage, and the accustoming oneself to the bad habit of shedding innocent blood, but the eating of the flesh of some animals produces besides, coarse-

[1] Ch. 7.

[2] Gen. 4, 7.

[3] Ibid. 5, 3.

כי הדעת נותן שכל מקבל טובה מאחר בשהאכילהו והשקהו שישלם לו תודות מעין הטובה שקבל ממנו, ולא יחויב להודות לפניו שהלבישו והעשירו ושעשה עמו מה שלא עשה, אבל ראוי שתהיה ההודאה מעין קבול הטובה, ואם לא תהיה ההודאה יותר אין עליו בזה תפיסה ולא עון אשר חטא.

ב ואם על שלא הביא מפרי העץ אלא מפרי האדמה כמו שכתבנו למעלה, לא היה ראוי לעונש גדול שנכתב עליו הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ וגו'. וכן יש לשאול אחר ששעה השם אל הבל ואל מנחתו למה נהרג, ואיך לא חנה מלאך ה' סביב ליראיו להציל ממות נפשו, וכן למה נאמר בשת ויולד בדמותו כצלמו, ולא נאמר כן בהבל ששעה השם אל מנחתו.

ג ובאור כל זה לפי מה שאחשוב הוא על זה הדרך, כי מלבד מה שיש בהריגת הבעלי חיים אכזריות חמה ושטף אף ולמוד תכונה רעה אל האדם לשפוך דם חנם, עוד יוליד אכילת בשר קצת הבעלי חיים

8 פרק ז' מזה המאמר. || 9 בראשית ד' ז'. || 13 שם ה' ג'.

1 בשהאכילהו] S כשהאכילהו. || 6 אשר] A adds אין. || 11 השם] S om. || 12 סביב] A סביבו. || ליראיו] A om. || 13 בשר] S om.

ness, ugliness and stupidity, as is stated in the Bible. After prohibiting the food of certain animals to Israel, the text ends up, "Ye shall not make yourselves detestable. . . neither shall ye make yourselves unclean with them, that ye should be defiled thereby."[1] The word translated "defiled" (ונטמתם) is written without an *aleph*, thus indicating that the forbidden food produces mental coarseness and obtuseness. The Rabbis also say,[2] in reference to the verse in question, "Transgression of a law stupefies the person, as is said, 'that ye should be defiled thereby.' Read not 'defiled' (ונטמאתם), but 'stupefied' (ונטמתם)."[3] This is the reason why, though the flesh of certain animals is good food and suitable for man, God chose to deprive him of the slight good of eating the meat, in order to prevent the much greater evil which might result therefrom. This is why he forbade Adam the eating of animal food. He made up for this loss of good food by assigning to Adam vegetable food which was very good and nourishing, like wheat, barley, and the other seed-bearing plants that can be sown, also all those trees which bear fruit having seed in them. To other animals he gave for food all green grass that has no seed that may be planted. The purpose of this was to show the superiority of the human species to the other animals.

---

[1] Lev. 11, 43.

[2] Yoma 39a.

[3] Our talmudic texts read ונטמטם, but the Munich MS. has ונטמתם like Albo. See Dikduke Soferim, a. 1.

עובי ועכירות ואטימות בנפש, כמו שבאר הכתוב זה כשאסר לישראל קצת בעלי חיים, אמר בסוף ולא תשקצו את נפשותיכם וגו׳, ולא תטמאו בהם ונטמתם בם חסר אל״ף להורות על שהם מולידים עובי ואטימות בלב, וכן אמרו רבותינו ז״ל על זה הפסוק, עבירה מטמטמת נפשו של אדם, שנאמר ונטמתם בם אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמתם, ובעבור זה אף על פי שבשר קצת הבעלי חיים מזון טוב ונאות אל האדם, רצה השם להסיר ממנו הטוב המועט הזה שיש באכילת הבשר בעבור הרע וההזק המרובה שאפשר שימשך מזה אליו, ולזה אסר אכילת הבעלי חיים לאדם, ותיקן מה שחסר בזה ממזונות נאותים בשיחד אל האדם בצמחים מזונות נאותים טובים, כחטה והשעורה וכל דבר שיש בו זרע שראוי להזרע וכל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע, ולשאר הבעלי חיים נתן להם לאכילה כל ירק עשב שאין בו זרע שראוי להזרע, וזה להעיר על היתרון שיש בין מין האדם לזולתו מבעלי חיים.

3 ויקרא י״א מ״ג. || 6 יומא דף ל״ט ע״א.

[3] נפשותיכם] S adds ובבהמה ובעוף. || [4] בם] A adds ובא ונטמתם] our talmudic texts read ונטמטם. || [7] ונטמתם] A ונטמאתם. || [12] ותיקן] S, D יתכן; A, E as in text. || שחסר] S, D שאסר; A, E as in text.

When Cain and Abel were born and saw their father Adam laboring in the tillage of the ground and planting wheat and barley and other grains[1], and nourishing himself by eating the plants, each one of them chose his own way, indicating his purpose and ideas in his practice. Cain took to tilling the ground because he thought that the only superiority of man to the animals consisted in his ability to till the ground and live on the choice plants. Seeing that Adam lived on plants like the animals, he thought that the spirit is the same in all and that all die alike. Therefore he brought an offering of the fruit of the ground, to thank God for the superiority He gave him over plants. He did not bring an animal offering, because he did not think that his superiority to them in the ability to till the ground was important enough to warrant bringing an offering. Part of his sin consisted, as we said before, in the fact that instead of bringing fruit of the tree, which is the best of plant life, he brought of the fruit of the ground, i. e. green vegetables. But his main offence was that he did not think that man's superiority to the animals amounted to anything. Also he thought that he was forbidden to kill the animals because they were like him and were subject to death like him. He thought

[1] חרצן, lit. kernel. See Jastrow, Dictionary, s. v.

ד וכשנולדו קין והבל וראו את אדם אביהם טורח בעבודת האדמה וזורע חטה ושעורה וחרצן ואוכל ונזון מן הצמחים, חשב כל אחד מהם דרך לעצמו, וכונת כל אחד מהם היתה נכרת מתוך מעשיו. כי קין לקח לו אומנות לעבוד את האדמה, לפי שהיה חושב שאין יתרון לאדם על הבעלי חיים אלא בזה בהיותו יודע לעבוד את האדמה להיותו נזון ממבחר הצמחים, כי אחר שראה האדם נזון מן הצמחים כשאר הבעלי חיים, חשב שרוח אחד לכל וכמות זה כן מות זה, ולזה הביא מנחה מפרי האדמה לשבח השם על היתרון שנתן לו על הצמחים, ולא הביא קרבן מן הבעלי חיים, כי לא חשב היתרון שיש לו עליהם בעבודת האדמה יתרון גדול שראוי להביא קרבן עליו, אלא שלפי שהיה לו להביא מפרי העץ שהוא מבחר הצמחים ולא הביא אלא מפרי האדמה, כלומר מן הירקות, חטא כמו שאמרנו למעלה, אבל עיקר החטא היה לפי שלא חשב היתרון שיש לאדם על הבעלי חיים לכלום, וחשב גם כן היותו אסור בהריגת הבעלי חיים אחר היותו שוה אליהם לפי דעתו כי כמות זה כן מות זה,

16–17 כמו–למעלה] A om. || 19 בהריגת] A om.

too that the main purpose of man is to eat and drink, since he fed on plants like the animals.

Abel, on the other hand, thought that man was superior to the animals, but that the superiority lay in the fact that he has control over them and can subdue them and make them do his work. But he did not think that man was authorized to kill the animals. So far human superiority did not reach, according to his opinion. Hence we read, "And Abel, he also brought of the firstlings of his flock."[1] The meaning is, he, too, thought like Cain that man is not allowed to kill animals except for God as an offering to show that God is superior to both man and animal, for He remains forever, while they perish. Man is superior only, he thought, in that he pastures them, governs countries, and so on. This is why Abel was killed, because his opinion was close to that of Cain, and more calculated to mislead men.

Nevertheless, Abel held that man has superiority over the animals and controls them, and is allowed to kill them for God—an opinion which is likely to lead to a recognition of the general

[1] Gen. 4, 4.

וחשב שעיקר תכליתו היה לאכול ולשתות אחר היותו נזון מן הצמחים כבעלי חיים.

ה והבל היה חושב שיש לאדם יתרון על הבעלי חיים, ואבל חשב שהיתרון הזה הוא שיהיה לו ממשלה עליהם ויכבוש אותם תחתיו לעשות מלאכתו, אבל לא שיהיה מותר בהריגתן, כי לא חשב שיהיה לאדם יתרון על הבעלי חיים בזה, ולזה אמר הכתוב והבל הביא גם הוא מבכורות, כלומר גם הוא על כונת קין, והיה חושב שיהיה האדם אסור בהריגת הבעלי חיים אם לא לצורך גבוה ולעשות קרבן מהן לפניו, להורות שהוא יתברך הוא שיש לו יתרון על האדם והבהמה כי כולם יאבדו והוא יעמוד, אבל האדם אין לו יתרון עליהם כי אם בהיותו רועה אותם ומנהיג המדינות וכיוצא בזה, ולזה נהרג הבל להיות זה הדעת קרוב מאד מדעת קין ויותר מוכן לטעות בו האנשים ולהמשך אחריו.

ו אבל לפי שדעת הבל היה שיש לאדם יתרון על הבעלי חיים וממשלה עליהם ויכול להרוג אותן לצורך גבוה, והוא קרוב אל שיוכר על ידו יתרון

---

8 בראשית ד׳ ד׳.

---

6 בהריגתן] S בהריגתו. || 8 מבכורות] A om. || 10 בהריגת] A באכילת. || 15 הבל] A om. || 18 ויכול] S ויוכל.

superiority of man over the animals. Also he recognized the greatness of the Lord and brought of the first-born of his flock and of their fat ones. Hence God had respect unto Abel and his offering, because it was nearer the truth than the opinion of Cain, but He did not have respect unto Cain and his offering, because he was very far from the truth, since he thought man had no superiority over the animals and failed to appreciate the greatness of God in that he brought of the fruit of the ground instead of the fruit of the tree, as we said before. Therefore God said to him, "Why art thou wroth? and why is thy countenance fallen? If thou doest well, shall it not be lifted up?"[1] The meaning is, You are right, man is born a wild ass, and has no superiority over the animal in actuality when he comes into the world, but he has superiority potentially if he practises goodness and realizes his potentialities and recognizes the greatness of the Lord. If he does well, he will be lifted up above the animals. This is the meaning of the expression, "If thou doest well, shall it not be lifted up?"[2] For this reason envy took hold of Cain and he killed Abel. For he still held the opinion that man is not superior to the animal. Therefore he said to himself, Since God favors Abel and his present, it is clear that it is permitted to kill animals, and hence it is just as lawful to kill Abel as any other animal. On the other hand,

[1] Gen. 4, 6.

[2] Note Albo's peculiar interpretation of the verse.

האדם על הבעלי חיים, והכיר מעלת האדון להביא מבכורות צאנו ומחלביהן, שעה השם אל הבל ואל מנחתו להיותו קרוב אל השלמות מדעת קין, ולא שעה אל קין ולמנחתו להיותו רחוק מאד מהאמת, אחר שחשב שאין לאדם יתרון על הבעלי חיים וגם שלא הכיר מעלת האדון אחר שהביא מפרי האדמה ולא מפרי העץ כמו שאמרנו. ואמר לו השם יתברך למה חרה לך ולמה נפלו פניך הלוא אם תיטיב שאת, כלומר אמת הוא כדברך כי עיר פרא אדם יולד, ואין לו יתרון והתנשאות על הבעלי חיים בפעל בעת צאתו לאויר העולם, אבל יש לו עליהם יתרון בכח להטיב במעשיו ולהוציא מה שבכחו אל הפעל ולהכיר מעלת האדון, ואם ייטיב מעשיו יהיה לו התנשאות עליהם, וזהו הלוא אם תיטיב שאת. ובעבור זה נכנסה קנאה בלב קין והרג את הבל, בהיותו נמשך אחר כונתו הראשונה שאין לאדם יתרון על הבעלי חיים, ואמר בלבו כי אחר שהשם יתברך שעה אל הבל ואל מנחתו, נראה שהוא מותר להרוג את הבעלי חיים וחשב שאין בהריגת הבל איסור יותר מבהריגת אחד מבעלי חיים, ולפי

since Abel's opinion was not altogether correct, he was not protected by God from violence.

Then when God revealed Himself to Cain and announced his punishment for the crime, Cain did not yet understand that to shed the blood of a human being is a more serious matter than to shed the blood of an animal, but he thought that as he was punished for shedding human blood, so he would be punished for shedding animal blood, since Adam was not permitted to kill animals; for the spirit of man and the spirit of the beast are alike, as the one dies so does the other. This erroneous opinion remained among the descendants of Cain until Seth was born, who knew the superiority of man over the animals, as his father Adam did. Therefore it says in reference to him, "And he [Adam] begot in his own likeness, after his image."[1] For he alone was in the image of God like Adam, whereas those before him did not understand the dignity of the human form in them, which is in the image of God.

According to these three opinions of Cain, Abel and Seth, respectively, all mankind are divided into three classes. One class follow the opinion of Cain, and think that the most important human occupation is agriculture. They feel hostility toward political rulers and desire to kill them, as Cain killed Abel. A second class follow the opinion of Abel, thinking that politics is the

[1] Gen. 5, 3.

שעדיין לא היתה כונת הבל ראויה מכל וכל לא הושגה להנצל מכף מעול וחומץ.

ז וכשנגלה השם יתברך על קין ויעד לו העונש על כך, לא חשב בעבור זה שתהיה שפיכת דם האדם חמורה משפיכת דם שאר הבעלי חיים, אבל היה חושב כי כמו שהיה נענש על שפיכת דם האדם כן יהיה נענש על הבעלי חיים, אחר שלא הותר לאדם להרגם, כי רוח האדם ורוח הבהמה שוה כמות זה כן מות זה, ונשאר זה הדעת הנפסד בקין ובתולדותיו עד שנולד שת, שהכיר היתרון שיש לאדם על הבעלי חיים כמו שהכיר זה אדם אביו, ולזה נאמר עליו ויולד בדמותו כצלמו, כי זה לבדו היה בצלם אלהים כאדם, אבל הראשונים לא הכירו מעלת הצורה האנושית אשר בהם שהיא בצלם אלהים.

ח ועל אלו השלש דעות מקין והבל ושת תמצא כל האנשים נחלקים לשלש כתות. כת תמשך לסברת קין ותחשוב עבודת האדמה עקר, ותקנא במנהיגי המדינות ותחשוב להרוג אותם, כמו שהרג קין את הבל. וכת תמשך לסברת הבל ותחשוב הנהגות

---

3 על] כל A. || 13 כאדם] באדם S.

most important pursuit, and risk their life for political activity like Abel, because they think that it leads to human perfection, as we are told concerning certain Roman rulers. So kings risk their lives for the sake of power, which is natural to them as it was to Abel, who was the first shepherd and ruler and lost his life on that account. The third class follow the opinion of Seth, thinking that the important thing is to worship God, and despise power and the other pleasures. As the opinion of Seth is not easily grasped at first sight, he was followed by only a few rare individuals. But the opinion of Cain was widely prevalent among his descendants, and hence the earth was filled with violence on their account, their belief being that man has no superiority over the animal, and might is right. Therefore they were corrupt and lived like animals. For this reason it was decreed that their name should be wiped out from the earth in the flood.

When they were all destroyed and only Noah and those with him in the ark remained, God wanted to eradicate this opinion. Hence when Noah, after leaving the ark, brought an animal offering to God because he knew that man is superior by virtue of his reason and can know his Creator and serve Him better than the animals

המדינות עקר, ויסכנו נפשם על זה כמו הבל ויחשבו זה עיקר שלמות האדם, כמו שסופר זה על קצת מנהיגי רומי, וכן יסכנו המלכים עצמם בסבת השררה וכאלו זה טבעי להם אחר הבל שהיה הרועה והמנהיג הראשון ונהרג. וכת תמשך לסברת שת ותחשוב עבודת השם יתברך עיקר ותמאס השררה ושאר ההצלחות. ולפי שהיה דעת שת בלתי מושג בתחלת הדעת לא היו נמשכים אחריו רק יחידי סגולות, אבל דעת קין היה מתפשט מאד בתולדותיו, ובעבור זה מלאה הארץ חמס מפניהם, כי לא היו חושבים שהיה לאדם יתרון על הבעלי חיים אלא כל דאלים גבר, ולזה היו משחיתים דרכם כבעלי חיים, ובעבור זה נגזרה גזרה למחות שמם מן הארץ בימי המבול.

ט וכאשר נמחו כלם ונשאר אך נח ואשר אתו בתבה, רצה השם יתברך לשרש זה הדעת ולעקור אותו מן העולם, וכשיצא נח מן התיבה הקריב קרבן לה' מן הבעלי חיים, מדעתו כי האדם יש לו יתרון כח שכלי להכיר ולעבוד בוראו יותר מהם ולהודות

5 הרועה] רועה S. || 9 יחידי] יחידים A.

and can be thankful to God for this privilege, his offering was accepted with favor, as is said, "And the Lord smelled the sweet savour."[1] But He feared that unless this opinion was made firm, the Noahites might deviate in the direction of Abel's idea and assume that God accepted their father's offering as he accepted Abel's offering, thus going back to the former errors and wrong-doing. Hence immediately after the offering, He hastened to permit the killing of animals and the eating of their flesh, "As the green herb have I given you all."[2] The meaning is that as even Cain admitted that man is superior to the plants, since they are created for man, so all the animals are also for the sake of man, who is superior to them, and there is not the same spirit in all. For this reason He prohibited the shedding of human blood, giving as a reason that the spirit of man is not like the spirit of the animal, for in the image of God made He man, i. e. man has a rational form which is nobler than the spirit of the animal. For this reason it was necessary to permit all animals without distinction, which He did, in order to eradicate the former opinion and wipe off its memory.

But when the Torah was given to Israel, and the opinion in question had been wiped out, God prohibited certain animals which produce

---

[1] Gen. 8, 21.
[2] Ibid. 9, 3.

לשם על זה, על כן נתקבל קרבנו ברצון, כמו שכתוב וירח ה' את ריח הניחוח. ולפי שחשש שזה הדעת אם לא יתוקן אפשר שיטו לדעת הבל, ויחשבו בני נח שמה שקבל השם יתברך קרבן אביהם היה כמו שקבל קרבן הבל ויחזרו לקלקולם הראשון, על כן אחר הקרבן מיד מיהר להתיר להם אכילת הבעלי חיים והריגתם, ואמר להם כירק עשב נתתי לכם את כל, כלומר כמו שאפילו קין הודה שיש לאדם יתרון על הצמחים להיותם נבראים לצורך האדם, כן כל בעלי חיים הם לצורך האדם ויש לאדם יתרון עליהם שאין רוח אחד לכל, ועל כן אסר שפיכת דם האדם, ונתן הטעם בזה לפי שאין רוחו כרוח הבעלי חיים, כי בצלם אלהים עשה את האדם, כלומר שיש בו צורה שכלית יותר נכבדת מרוח הבעלי חיים, והיה ראוי לפי זה שיתיר להם כל הבעלי חיים ולא ישים לאחד מהם יתרון על האחר, ולזה התירם כולם כדי לעקור הדעת הקודם ולמחות זכרו מן העולם.

י וכשנתנה תורה לישראל שכבר נמחה זה הדעת מן העולם, אסר להם קצת הבעלי חיים המולידים

1 בראשית ח' כ"א. || 7 שם ט' ג'.

coarseness and ugliness of soul. Nay, even the animals that were permitted were merely a concession to human lust and desire, in the same way as the Israelites were permitted women taken in war. Thus the Rabbis say, commenting on the verse, "because thy soul desireth to eat flesh,"[1] There is a moral lesson in this expression, namely that one should not eat flesh unless he has an appetite for it.[2] This shows clearly that the eating of flesh was permitted only because of necessity. For this reason it was forbidden at the time of creation, though it is good for food, for the reason we mentioned at the beginning of the chapter. The same is true of wine. It is good food and is permitted, and yet the Bible calls the Nazirite, who abstains from it, holy. At any rate all this shows that a given thing may be forbidden and then permitted, and vice versa. We may say, therefore, that there are matters in the divine law which are forbidden for a certain length of time, as God's wisdom decrees, and later are permitted in accordance with the same divine wisdom. There is no evidence in the Bible to the contrary. As to the kind of things that may be abolished or repealed, this will be explained later on in this Book.

[1] Deut. 12, 20.
[2] Hullin 84a.

עובי ועכירות בנפש, ואפילו מה שהתיר מהם לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כמו שהתיר להם יפת תואר על זה הדרך, וכן אמרו רבותינו ז״ל כי תאוה נפשך לאכול בשר, למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתאבון, הנה גלו בפירוש שאכילת הבשר לא הותר אלא על צד ההכרח, ועל כן נאסר בתחלת היצירה עם היותו מזון טוב לסבה שזכרנו בתחלת הפרק, כמו שהיין אף על פי שהוא מזון טוב ומותר לאדם יקרא הכתוב את הנזיר הפורש ממנו קדוש. ונתבאר מכל זה כי כבר אפשר שיהיה הדבר האחד מותר אחר שנאסר ואסור אחר שהותר, ואם כן כבר אפשר שנאמר שיבואו בתורה האלהית דברים ימשך אסורם זמן מה כפי מה שתגזור החכמה האלהית, ואחר כך יתירם כפי מה שתגזור חכמתו יתברך, ואין בכתובים ראיה על הפך זה. ואמנם אי אלו הם הדברים שהוא אפשר שיבא בהם הבטול, עוד יתבאר בזה המאמר בעזרת השם יתברך:

3 דברים י״ב כ׳. || 4 חולין דף פ״ד ע״א.

[1] מהם] S להם. || [6] הותר] S היתה. || [13] מה] S om.

Chapter 16

Some have thought to prove the eternity of the Mosaic law from the expressions which are used in connection with some of the commandments, such as, "a statute forever," "throughout your generations," "a sign it is for ever." Thus in connection with the day of atonement and the prohibition of new fruit we find, "It is a statute for ever throughout your generations in all your dwellings."[1] In connection with the Sabbath, we read, "It is a sign between Me and the children of Israel forever."[2] In the commandment concerning Passover, we find, "For an ordinance to thee and to thy sons forever;"[3] and so there are other commandments besides in which we find the expressions, "a statute for ever," or "throughout your generations," or "in all your dwellings."

This, however, is no proof, for the opponent may say, this rather proves that the other commandments will be abolished, since these alone are so qualified. Besides, we are expressly told in the treatise Kiddushin:[4] Why do we find the expression, "in all your dwellings," in connection with the prohibition of fat and blood? Answer: If the expression were not there, we might argue that since the prohibition is found in connection with the sacrifices, it holds only of the time when sacrifices are offered, but not when there are no

[1] Lev. 23, 14 and 31.

[2] Ex. 31, 17.

[3] Ibid. 12, 24.

[4] 37b.

פרק יז

א יש מי שחשב להביא ראיה לנצחיות תורת משה ממה שנמצא בכתוב בקצת מצות יזכיר לשון חקת עולם ובקצתם לדורותיכם ובקצתם אות היא לעולם, כמו ביום הכפורים ואסור החדש שנאמר בהם חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם, ובשבת נאמר ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם, ובפסח נאמר לחק לך ולבניך עד עולם, ובזולת אלו מן המצות שנאמר בהם חקת עולם או לדורותיכם או בכל מושבותיכם.

ב וזה אינה ראיה, כי יש לבעל דין לחלוק ולומר שמשם ראיה ששאר המצות עתידות ליבטל אחר שהקפיד על אלו בלבד. ועוד בפירוש אמרינן במסכת קדושין מושבות דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי, סלקא דעתך אמינא הואיל ובענינא דקרבנות כתיב בזמן דאיכא קרבן ליתסר היכא

6 ויקרא כ"ג י"ד ול"א. || 7 שמות ל"א י"ז. || 8 שם י"ב כ"ד. || 14 דף ל"ז ע"ב.

3 בכתוב] A כתוב. || בקצת] A במקצת. || 5 ביום] S שביום. || 13 בפירוש אמרינן] A שבפירוש אמרו. || 14 גבי–ודם] A om.

more sacrifices. In the same place they explain why the expression, "a statute forever," occurs in the commandments concerning the day of atonement and the prohibition of new fruit, and not in other commandments. And it appears from their answers that if the expressions were not there one might suppose that the commandments in question might become obsolete even while the others are still in force. But the expressions in question do not denote the eternity of the law, for it is possible that when the other commandments are abolished, these will be abolished also.

Nor can any evidence be found in the expressions "eternity" (עולם), "unto eternity" (עד עולם), "a statute for eternity" (חקת עולם), or "to eternity" (לעולם). For these expressions and their like are also applied to a limited and not an infinite time. Thus we read,[1] "Remove not the ancient (עולם) landmark, which thy fathers have set." The word עולם (=eternity) is here used to denote a time limited and dating from the fathers. Other passages are: "For of old time (מעולם) I have broken thy yoke;"[2] "Then shall the offering of Judah and Jerusalem be pleasant unto the Lord, as in the days of old (עולם)."[3] The plural עולמים is also used to denote a finite time, as, "I will dwell in Thy Tent for ever (עולמים);"[4]

[1] Prov. 22, 28.
[2] Jer. 2, 20.
[3] Mal. 3, 4.
[4] Ps. 61, 5.

דליכא קרבן לא ליתסר, קא משמע לן. וכן פירש שם למה נזכרה חקת עולם ביום הכפורים ובאיסור אכילת החדש מזולתם מן המצות, שיראה מדבריהם שלכך נכתב באלו לפי שהיה אפשר שיעלה על הדעת שלא ינהגו אלו המצות אפילו בזמן ששאר המצות נוהגות, אבל לא באו אלו הלשונות להורות על נצחיות התורה כלל, כי אפשר לומר שבהבטל שאר המצות יבטלו אלו גם כן.

ומלשון עולם או עד עולם או חקת עולם או לעולם אין ראיה, כי כבר ימצאו אלו הלשונות ודומיהן על זמן מוגבל לא על זמן בלתי בעל תכלית. עולם כמו אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, שרוצה לומר גבול קדום מזמן מוגבל מאבותיך, וכן כי מעולם שברתי עולך, וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם. וכן עולמים יאמר על זמן קצוב, אגורה באהלך עולמים,

12 משלי כ"ב כ"ח. || 14 ירמיה ב' כ'. || מלאכי ג' ד'. || 16 תהלים ס"א ה'.

5 אלו] S אלה. || 12 עשו] S גבלו. || 13 מוגבל] A קדום. || 15 וירושלים] S om.

"O Israel, that art saved by the Lord with an everlasting (עולמים) salvation."[1] This refers to the salvation from Sennacherib. Similarly in the expression, "It hath been already, in the ages (לעולמים) which were before us."[2] The word denotes here, "a long time." The word לעולם is also applied to a finite short time, as, "And he shall serve him forever (לעולם),"[3] which means, until the year of the jubilee. The expression עד עולם has a similar use. Thus Hannah said, "I will bring him, that he may appear before the Lord, and there abide for ever (עד עולם)."[4] The expression here means fifty years, which is the term of a Levite, as we find, "And from the age of fifty years they shall return from the service of the work, and shall serve no more."[5] The expression עד עולם is also applied to a finite short time not known to man but to God alone. Thus Isaiah says:[6] "For the palace shall be forsaken; the city with its stir shall be deserted; the mound and the tower shall be for dens for ever (עד עולם)." And later it says, "Until the spirit be poured upon us from on high." Similarly the expression, "all the days of eternity" (כל ימי עולם) is applied to a finite short time. Isaiah says:[7] "And He bore them, and carried them all the days of old (כל ימי עולם)," while in the sequel

[1] Is. 45, 17.
[2] Eccl. 1, 10.
[3] Ex. 21, 6.
[4] I Sam. 1, 22.
[5] Num. 8, 25.
[6] 32, 14-15.
[7] 63, 9-10.

ישראל נושע בה׳ תשועת עולמים, שנאמר על תשועת סנחריב, וכן כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו, רוצה לומר זמנים ארוכים. וכן לעולם יאמר על זמן קצר מוגבל, כמו ועבדו לעולם, שהוא עד שנת היובל. וכן עד עולם, אמרה חנה והביאותיו ונראה את פני ה׳ וישב שם עד עולם, שזהו חמשים שנה שהוא עולמו של לוי, שנאמר ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה ולא יעבוד עוד, ונמצא עד עולם על זמן קצר בעל תכלית בלתי ידוע אצל בני אדם אלא אצל השם יתברך בלבד, אמר ישעיה כי ארמון נוטש המון עיר עזב עופל ובחן היה בעד מערות עד עולם, וכתיב אחריו עד יערה עלינו רוח ממרום. וכן כל ימי עולם יאמר על זמן קצר מוגבל, אמר ישעיה וינטלם וינשאם כל ימי עולם,

1 ישעיה מ״ה י״ז. || 2 קהלת א׳ י׳. || 4 שמות כ״א ו׳. || 5 שמואל א׳ א׳ כ״ב. || 7 במדבר ח׳ כ״ה. || 11 ישעיה ל״ב י״ד–ט״ו. || 14 שם ס״ג ט׳–י׳.

2 היה] S היו. || 7 שנאמר] A adds בו. || 12 עלינו] A עליו.

it says, "But they rebelled and grieved His holy spirit; therefore He was turned to be their enemy, Himself fought against them."

In short, none of these expressions or those like them necessarily denotes eternity or infinite time, but each one must be explained from its context. The very word לנצח, which signifies perpetuity, is applied to a finite brief time. Thus in reference to the dwelling of the divine glory on Mount Sinai, we read, "The mountain which God hath desired for His abode, yea, the Lord will dwell therein forever (לנצח)."[1] But the divine glory did not dwell on Mount Sinai forever, for when the tent of meeting was built, the glory departed from Mount Sinai and dwelt in the tent of meeting. Similarly the expression, "a statute forever (חקת עולם)," does not necessarily signify that the thing will last an infinite time. For in the commandment concerning the candelabrum we find the expression, "a statute forever, throughout your generations,"[2] and yet it has been interrupted from the time of the destruction of the second temple to this day. Similarly the expression, "a statute forever," is used in relation to the feasts of Passover and Tabernacles, and yet our Rabbis say in "Vayyikra Rabbah"[3] that all festivals will be abolished except Purim and the Day of Atonement. It would seem then that their interpretation of the expression, "a statute

[1] Ps. 68, 17.

[2] Lev. 24, 3.

[3] Yalkut Shim'oni on Prov. 9, §944.

וכתוב אחריו והמה מרו ועצבו את רוח קדשו ויהפך להם לאויב הוא נלחם בם.

ד וכלל אומר שאין לשון בכל אלו הלשונות והדומים להם שיורה על הנצחיות או על זמן בלתי בעל תכלית בהכרח, אלא כל אחד יתפרש ענינו לפי מקומו, שהרי לשון לנצח שמשמעו לשון נצחיות נמצא אותו על זמן קצר בעל תכלית, אמר הכתוב על שכינת הכבוד בהר סיני, ההר חמד אלהים לשבתו אף ה׳ ישכון לנצח, ולא שכן הכבוד לנצח בהר סיני שהרי כשנעשה אהל מועד נסתלק הכבוד מהר סיני ושכן באהל מועד. וכן חקת עולם אינו מורה בהכרח שיתמיד זמן בלתי בעל תכלית, שהרי במנורה נאמר בה חקת עולם לדורותיכם, ויש לה הפסק משחרב בית המקדש ועד עתה. והרי פסח וסכות שנאמר בכל אחד מהם חקת עולם, ואף על פי כן אמרו רבותינו ז״ל בויקרא רבה שכל המועדות עתידין ליבטל חוץ מפורים ויום הכפורים, נראה שכונתם בזה היא כי פירוש חקת

8 תהלים ס״ח י״ז. || 13 ויקרא כ״ד ג׳.

7 בעל תכלית] A om.

forever," is that we may not abolish them on our own account, but that there is a possibility of their being abolished by God's command.

We find also that in the time of Ezra they ceased counting the months from Nisan, though this is the method of counting prescribed in the Torah, as we read, "This month shall be unto you the beginning of months; it shall be the first month of the year to you,'[1] this being the first commandment given to Israel. Although Tishri is the beginning of the year when we count the years of the world, as we read, "And the feast of ingathering, at the turn of the year;"[2] "And the feast of ingathering, at the end of the year;"[3] and when we compute the sabbatical and the jubilee years, yet the Torah commanded us to count the months from Nisan whenever we count them, because in this month Israel came out of Egypt and the nation first came into existence. The Torah itself computes all its calculations from Nisan. Thus, "And it came to pass in the second year, in the second month, on the twentieth day of the month;"[4] "In the third month, etc.;"[5] "And in the seventh month on the first day of the month;"[6] "And on the tenth day of this seventh month is the day of atonement."[7]

[1] Ex. 12, 2.
[2] Ibid. 34, 22.
[3] Ibid. 23, 16.
[4] Num. 10, 11.
[5] Ex. 19, 1.
[6] Num. 29, 1.
[7] A combination of Num. 29, 7 and Lev. 23, 27.

עולם הוא שלא נבטל אותם מעצמנו אבל על פי השם כבר אפשר שיבטלו.

ה וכן מצינו בימי עזרא שבטלו מנין החדשים מניסן, שהיו מונין כן כפי משפטי התורה, לפי שכתוב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה, והיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, כי אף על פי שתשרי ראש השנה למנין שנות העולם כמו שאמר הכתוב וחג האסיף תקופת השנה, וחג האסיף בצאת השנה, וממנו מונין לשמיטין וליובלות, צותה תורה למנות מנין החדשים מניסן בכל חשבונותיהם, לפי שאז יצאו ישראל ממצרים והיתה תחלת צמיחת האומה, וכן תמנה היא גם כן כל חשבונותיה מניסן, ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש, בחדש השלישי וגו׳, ובחדש השביעי באחד לחדש, ובעשור לחודש השביעי הזה יום

5 שמות י״ב ב׳. || 8 שם ל״ד כ״ב. || שם כ״ג ט״ז. || 13 במדבר י׳ י״א. || 14 שמות י״ט א׳. || במדבר כ״ט א׳. || 15 שם כ״ט ז׳; ויקרא כ״ג כ״ז.

4 מניסן] A om. || 12 תחלת] A התחלת. || כל] A om.

According to the usage of the Torah the months have no names, but must be called second, third, fourth, fifth, sixth, seventh, beginning with Nisan, in memory of the Exodus from Egypt. This is the meaning of the verse, "It shall be the first month of the year to you."[1] That is to say, when you count months, begin with Nisan, though when you count years, you must count from Tishri, as we said before.

But when they returned from Babylon, they desired to commemorate the second deliverance, which they did in two ways. The first was that they discontinued the Hebrew script and adopted the Assyrian in memory of the redemption from the Assyrian exile. Thus our Rabbis say, in the Tosefta[2] of the treatise Sanhedrin,[3] "Why is it called *Asshurit?* Because it came with them from Assyria (*Asshur*). Rabbi says, The Torah was given to Israel in these characters. . . And the reason it is called *Asshurit* (אשורית) is because it is the most excellent (מאושר) of writings." According to the sense of the Gemara in the beginning of chapter "Kol Kitbe,"[4] it seems that the characters we now use and in which our books are written, are not Hebrew. If so, we may say that Rabbi's difference of opinion consists merely in saying that since the Tables of Stone were written in these characters, the name *Asshurit* was not given to them because they

---

[1] Ex. 12, 2.

[2] Tannaitic supplement to the Mishnah. See J. E., s. v.

[3] IV, 7, p. 422, ed. Zuckermandel.

[4] Shabbat 115a.

הכפורים הוא, ואין לחדשים שמות במשפטי התורה אבל ראוי שיהיה שמם שני שלישי רביעי חמישי ששי שביעי לניסן זכר ליציאת מצרים, וזהו שאמר הכתוב ראשון הוא לכם לחדשי השנה, כלומר למנין החדשים תמנו מניסן אף על פי שלמנין שנים ראוי למנות מתשרי כמו שאמרנו.

ז וכאשר עלו מבבל ראו לעשות זכר לגאולה השנית ועשו זה בשני דברים, האחד שהניחו כתב עברי ובחרו להם כתב אשורי זכר שגלו אל אשור ונגאלו משם, וכן אמרו רבותינו ז״ל בתוספתא דמסכת סנהדרין, למה נקרא שמו אשורית שעלה עמהם מאשור, רבי אומר בכתב זה נתנה תורה לישראל וכו׳ ולמה נקרא שמה אשורית שמאושר בכתב. ולפי הנראה מסוגית הגמרא ריש פרק כל כתבי הכתב שבידינו היום שהספרים נכתבים בו אינו כתב עברי בלי ספק, ואם כן יש לומר כי רבי אינו חולק אלא לומר שאחר שהלוחות היו כתובים בו לא נקרא שמו אשורית על שעלה עמהם מאשור,

11 הוצאת צוקרמנדל, דף תכ״ב. || 14 שבת דף קט״ו ע״א.

7 לגאולה] S לנחלה.

came from Assyria; but he admits that the Hebrew characters used by the people anciently were changed. But even if we grant that he does not agree that there was a change, it matters not, because his opinion, that of a single person, does not count as against the opinion of the majority of the wise men.

Moreover, in Sanhedrin,[1] Chapter "Kohen Gadol," the Amoraim[2] explain the words of the wise men. The passage is as follows; "Rab Hisda says in the name of Mar Ukba: Originally the Torah was given to Israel in Hebrew characters and in the holy tongue. When the exiles came back in the days of Ezra, they chose Assyrian characters and the holy tongue, leaving the Hebrew characters to the common people, i.e. the Cutheans,[3] who lived in Palestine before the exiles came. These used the Hebrew characters and the Aramaic language." The Amoraim, therefore, agree that the characters now in use are not Hebrew.

Nahmanides also testifies that when he was in Palestine he found in 'Akko an ancient silver coin with the jar of manna and the rod of Aaron engraved upon it, and with characters all around

---

[1] 21b.

[2] Amora, pl. Amoraim, denotes the expounders of the Mishnah who "flourished during a period of about three hundred years, from the time of the death of the patriarch R. Judah I (219) to the completion of the Babylonian Talmud (about 500)". See J. E., s. v.

[3] See above, p. 79, note 9.

אבל יודה שהכתב הנהוג באומה מקדם שהיה כתב עברי נשתנה, ואף אם תאמר שהוא חולק בזה ידוע הוא שאין דברי רבי שהוא יחיד במקום דברי חכמים כלום.

ז ועוד דבגמרא סנהדרין פרק כהן גדול פירשו האמוראים דברי חכמים, שכך אמרו שם אמר רב חסדא אמר מר עוקבא בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש, כיון שעלו בני הגולה בימי עזרא ביררו להם כתב אשורי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברי, כלומר לכותים שהיו דרין אז בארץ ישראל, קודם שעלו הם הניחו להם כתב עברי ולשון ארמי. הרי שהאמוראים מסכימים שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי.

ח וכן העיד הרמב"ן ז"ל כי כשעלה לארץ ישראל מצא שם בעכו מטבע קדום של כסף שהיה רשום בו צנצנת המן ומטה אהרן שהיה כתוב סביבו כתב

5 דף כ"א ע"ב.

1 יודה] S .יורה || 12 ארמי] A .הקדש

that he could not read. When they showed it to the Cutheans, who retained the ancient Hebrew characters, they read it שקל השקלים. These are the words which he adds as a note at the end of his commentary[1] which he sent from Palestine, from which it is clear that the characters now in use are not Hebrew.

As for the statement of the Rabbis that the *mem* and the *samek* maintained themselves on the Tables of Stone by a miracle,[2] it may be that this statement is made according to the opinion of Rabbi that the Tables of Stone were written in *Asshurit* or square characters, or else they also held the opinion that the Tables of Stone were written in the square characters, though the people at that time used the Hebrew characters. Or it may be that they were not referring to the *mem* and *samek* which we now use; and that in the Hebrew characters in which the Tables were written, the *mem* and the *samek* were closed letters, or there were other letters similar to the *mem* and *samek* of the square characters now in use. For Rab Hisda himself who said that the *mem* and the *samek* in the Tables maintained themselves by a miracle holds that the characters were changed. It is possible that the expression,

---

[1] Nahmanides' reference to the Maccabean coins is found in his letter given as an appendix to his commentary on the Bible. It is omitted in the later editions.

[2] Shabbat 104a.

שלא ידע לקרותו, עד שהראו לכותיים לפי שהוא כתב עברי הקדום שנשאר אצל הכותיים, וקראו הכתב ההוא והיה כתוב בו שקל השקלים. ואלו הם הדברים שהגיה בסוף פירושו וששלח מארץ ישראל, ויתבאר מהם שהכתב שבידינו היום אינו כתב עברי.

ט ומה שאמרו רבותינו ז"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים, אפשר שאמרו כן לפי דעת רבי שסובר שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית, או לפי שסברתם היא גם כן שהלוחות היו כתובים בכתב אשורית אף על פי שהכתב הנהוג באומה אז היה עברי. ואולי לא אמרו כן על מ"ם וסמ"ך שבידינו היום, אבל לפי שבכתב עברי שהלוחות היו כתובות בו היו המ"ם והסמ"ך סתומות או אותיות אחרות דומות למ"ם וסמ"ך כמו שהן בכתב אשורית שבידינו היום, אמרו כן. תדע שהרי רב חסדא שאמר מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין הוא עצמו אמר שנשתנה הכתב, ואולי כי מה שאמרו

7 שבת דף ק"ד ע"א.

8 וכן [S כן || 12 היה] A adds כתב. || 16 אמרו] S om.

"They chose the square characters," refers not to the whole alphabet but only to a part. They selected some of the square characters and left the rest. Thus the *mem* and *samek* were retained in their closed form, as they were in the Tables, though some of the square characters were adopted in memory of the second deliverance. This is, however, not likely.

At any rate it is clear from all that went before that they changed the whole or part of their writing in memory of the second deliverance. And they also did another thing in memory of the second deliverance, namely they ceased counting the months from Nisan, as they had been accustomed to do in memory of the Exodus from Egypt, and adopted another method of counting. This is what our Rabbis mean when they say, "The names of the months came with them from Assyria." That is to say, they counted the months by name, Tishri, Marheshvan, Kislev, as they did in Assyria, in memory of the second deliverance, and not second, third, fourth, as they did before. This is also the explanation of Nahmanides in his commentary on section "Bo."[1]

It seems from this, then, that they understood the pentateuchal commandment concerning the numbering of the months to be temporary, i. e. as long as that deliverance lasted. But after they

---

[1] One of the weekly sections of the Pentateuch according to the annual pericope, extending from Exodus 10, 1 to 13, 16. Nahmanides' statement is on Ex. 12, 2.

ובירדו להם כתב אשורי לא על כל הכתב אמרו כן אלא על קצתו, שלקחו ממנו והשאירו ממנו ונשארו מ"ם וסמ"ך סתומות כאשר היו בלוחות, ולקחו קצת כתב אשורית זכר לגאולה השנית ואף על פי שאין זה נראה.

י ומכל מקום יתבאר ממה שכתבנו ששנו כל הכתב או קצתו זכר לגאולה השנית. וכן עשו דבר אחר זכר לגאולה השנית, והוא שהניחו מלמנות מנין החדשים מניסן כמו שהיו רגילין למנות זכר ליציאת מצרים, וחזרו למנות מנין אחר לחדשים, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל שמות החדשים עלו עמהם מאשור, כלומר שהיו מונין החדשים בשמותם תשרי מרחשון כסליו כמו שהיו מונין אותם באשור זכר לגאולה השנית ולא שני שלישי רביעי כאשר בתחלה, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפרשת בא אל פרעה.

יא ונראה מזה כי הם הבינו שצווי מנין החדשים היה זמניי, רוצה לומר כל עוד שתתמיד הגאולה ההיא,

[1] אשורי] A עברי. || כל] S om. || 12–13 החדשים–מונין] A om. by homoioteleuton.

were exiled a second time and were delivered again, and were told by Jeremiah, "They shall no more say: 'As the Lord liveth, that brought up the children of Israel out of the land of Egypt:' but: 'As the Lord liveth, that brought up and that led the seed of the house of Israel out of the north country' . . .,"[1] they thought that it was proper to give up the first mode of counting which was in memory of the Exodus from Egypt, and adopted a different one, beginning with Tishri, when they counted the years of the world. And they also retained the names of the months which they brought with them from Assyria, in memory of the second deliverance, for they understood that the commandment in the Pentateuch to count the months from Nisan was temporary and not perpetual, though there is no mention of time.

There is nothing therefore to prevent us from supposing that the divine law may in the future permit some things which are forbidden now, like fat or blood or the slaughter of animals outside of the temple. These things were originally forbidden when the Israelites left Egypt because they were addicted to the worship of evil spirits, and ate the flesh with the blood and also ate fat and blood, as we read in relation to the killing of animals outside of the temple, "And they shall no more sacrifice their sacrifices unto the satyrs, after whom they go astray."[2] But when this form of worship has been forgotten, and all people shall

---

[1] Jer. 23, 7.

[2] Lev. 17, 1.

אבל אחר שגלו שנית ונגאלו משם ונצטוו על ידי ירמיה לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון וגו', ראו להניח המנין הראשון שהיה זכר ליציאת מצרים וחזרו למנות מנין אחר מתשרי לשנות העולם, והשאירו שמות החדשים שעלו עמהם מאשור זכר לגאולה השנית, כי הבינו שצווי מנין החדשים מניסן היה זמניי ולא צווי נצחי אף על פי שלא נזכר בו זמן.

יב ואף אנו נאמר כי מה המונע שלא נאמר שתבא דת אלהית מתרת קצת אסורים, כמו חלב ודם ושחוטי חוץ, שנאסרו מתחלה כשיצאו ממצרים לפי שהיו שטופים בעבודת השדים והיו אוכלין על הדם ואוכלין החלב והדם, כמו שאמר הכתוב בשחוטי חוץ ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם, ואחר שנשתכח ענין אותה עבודה מן

2 ירמיה כ"ג ז'. || 16 ויקרא י"ז א'.

1 ונגאלו] S ונגלו. || 7 זכר] A om. || 17 ענין] A עון.

worship God, and the reason of the prohibition will cease, it may be that God will again permit it. And some of our Rabbis have the same opinion. In "Yelammedenu"[1] they say, commenting on the biblical expression, "The Lord looseth the prisoners" (מתיר אסורים),[2] "He permits the forbidden" (מתיר איסורין).

To sum up, I see no evidence, nor any necessity, from Maimonides' arguments, that the immutability or irrepealability of the law should be a fundamental principle of a divine law generally or of the law of Moses in particular. This is also the opinion of my teacher R. Hasdai,[3] namely that it is not a principle or dogma of the law of Moses. But he says that it is a doctrine which every one professing the Mosaic law should believe. The reason he gives is that if we examine all the parts of the Mosaic law, we find that they embrace all those moral qualities and theoretical ideas which are calculated to give perfection to the soul in some manner. This reason is similar to that which we quoted above from Maimonides' *Guide*. We will come back to the subject and inquire from a different point of view whether the Mosaic law is liable to change as are other divine laws or not. This requires some preliminary considerations.

---

[1] A more ancient parallel to Midrash Tanhuma.

[2] Ps. 146, 7.

[3] Hasdai Crescas. See Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, p. 402; Or Adonai, III, 5.

העולם ושבו כולם לעבוד את השם יתברך ובטל טעם האסור, אפשר לומר שיחזור ויתירנו, וכן דעת קצת מרבותינו ז"ל שאמרו בילמדנו ה' מתיר אסורים מתיר איסורין.

יג קנצי למלין איני רואה שום ראיה ולא שום הכרח אל שיהיה שורש בפני עצמו לתורה אלהית בכלל ולא לתורת משה בפרט שלא תנוסח התורה ושלא תשתנה, מן הראיות שכתב הרמב"ם ז"ל. וכן כתב מורי הרב ר' חסדאי ז"ל שזה אינו שורש ולא עקר לתורת משה, אבל אמר שהיא אמונה ראוי שיאמינה כל בעל תורת משה, ובאר הטעם לפי שכאשר יחופשו כל חלקי תורת משה נמצאם מקיפים בכל המדות והדעות שאפשר שיתנו שלמות לנפש משום צד, וזה הטעם קרוב לטעם שכתבנו למעלה שכתב הרמב"ם זכרונו לברכה בספר המורה. ונשוב אנחנו לחקור על זה מצד אחר אם אפשר השנוי בתורת משה כמו שהוא בשאר הדתות האלהיות אם לאו, ונקדים לזה הקדמות:

---

3 שאמרו בילמדנו] A om. || 12 נמצאם] S נמצאים.

Chapter 17

All the words of the prophets are true without doubt. Nevertheless there is a difference in degree. The greater the dignity of the prophet and the higher the degree of his prophetic inspiration, the greater the truth value of his words. Some prophets, by reason of their weakness of comprehension, do not apprehend things with sufficient clearness. Prophetic apprehension has certain similarities to sensible apprehension. If a sense faculty or organ is healthy and strong, it apprehends the objects clearly; whereas if it is weak, it does not apprehend them clearly. It may apprehend the species to which the object belongs or it may apprehend the genus only without being able to tell to what species it belongs. Thus a person who has powerful vision apprehends color correctly, as, for example, red or green. But he also apprehends the degree of redness or greenness. On the other hand a person with weak vision will apprehend the genus only, i. e. he will know it is a color, and no more. Or he may know the species too; that it is red or green, but will not know what degree of redness or greenness it is. The same thing is true in hearing and the other sensibilia.

פרק יז

א אף על פי שכל דברי הנביאים אמתיים בלי ספק, מכל מקום לפי גודל מעלת הנביא ומדרגתו בנבואה יהיה חוזק האמות הבא בדבריו, כי כמה נביאים לחלשת השגתם לא ישיגו הדברים מבוארים כראוי, לפי שיקרה להשגת הנביאים מה שיקרה להשגת החושים, כי מי שהוא בריא וחזק בהם הוא משיג המוחשים על אמתתם, ומי שהוא חלוש בהם לא ישיגם על אמתתם, אבל ישיג מינם או סוגם ולא ידע להבדיל מאיזה מין הם. כי מי שהוא חזק הראות ישיג המראה אשר ישיגהו לפי מה שהוא, כאלו תאמר אדום או ירוק, וישיג גם כן באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות. ואולם החלוש הראות לא ישיג אלא הסוג, כלומר שהוא מראה ולא יותר, ואף אם ישיג המין, רצוני לומר שהוא אדום או ירוק, לא ישיג באי זו מדרגה הוא מן האדמימות או מן הירקות, וכן הענין בשמע ושאר המוחשים.

6 שיקרה] S שיקרא. || 10 מין הם] A מקרים. || 14 הסוג] S החוש. ||
13–17 ואולם–הירקות] A om. by homoioteleuton.

The same thing applies to the prophetic apprehension. The prophet who has a strong power of apprehension perceives the thing as it is without imagination and his words come out clear and not obscure; hence they may be understood in their literal meaning. On the other hand, a prophet who is inferior in degree to the one mentioned, will express himself in obscure language, in riddles and parables which are not clear. Hence the truth is not in the literal meaning, but in the allusion. If his words are taken literally, one gets an idea diflerent from the one intended. Thus Ezekiel, prophesying after the exile, speaks in parables and riddles, which can not be understood literally; so much so that he complains about this to God, "They say of me: Is he not a maker of parables?"[1] Similarly Zechariah, coming toward the end of the prophetic period, experienced his prophetic inspiration in visions, the truth of which lay not in the vision itself as it appeared, but in the ideas which it suggested. Thus when he says[2] that he saw horses and women and a golden candelabrum and two olives upon it, the candelabrum and the olives are not to be taken as real things, but only as alluding to a certain idea.

---

[1] Ezek. 21, 5.

[2] Zech. 1, 8; 4, 2; 5, 7 f.

ב וכזה עצמו יקרה לנביאים בהשגתם, כי מי שהוא חזק ההשגה ישיג הדבר כפי מה שהוא בזולת דמיון ויבואו דבריו מבוארים ובלתי סתומים, ולזה יובנו אמתיים כפשוטן, והנביא שהוא למטה ממנו במדרגה יבאו דבריו סתומים ובחידות ובמשלים ובלתי מבוארים, ולזה לא יהיו אמתיים כפשטן אבל כפי הענין הנרמז בהן בלבד, וכפי פשוטן יובן מהן ענין זולת הענין המכוון בהם. ולזה תמצא יחזקאל להיות נבואותיו אחר הגלות היה מדבר במשלים וחידות בלתי אמתיים כפשוטן, עד שנתרעם מזה להשם יתברך ואמר המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא, וכן זכריה לפי שהיה בסוף הנבואה היו כל נבואותיו במראות שאינן אמתיות כפי פשטן אלא כפי הנרמז בהם בלבד, אמר שראה סוסים ונשים ומנורת זהב ושנים זיתים עליה, שענין המנורה והזיתים לא היה אמתי בעצמו אלא הענין הנרמז בהם בלבד.

11 יחזקאל כ״א ה׳. || 14 זכריה א׳ ח׳; ד׳ ב׳; ה׳ ז׳.

8 ולזה] A om. || 11 ואמר] S adds הלא. || לי] A om. || הלא] S om.

Jeremiah, on the other hand, who lived before the destruction of the temple, spoke always plainly and clearly. God Himself made clear the difference between Moses' prophecy and that of the others. In relation to the prophecy of Moses He says, "With him do I speak mouth to mouth, even manifestly and not in dark speeches,"[1] From this we infer that the other prophets spoke in dark speeches which were not clear, and saw visions which were not real. For this reason their prophetic messages must be interpreted so as to agree with the words of Moses. In general, the words of an inferior prophet must be interpreted so as to agree and not be in conflict with the words of a superior prophet. For example, Isaiah says, "I saw the Lord sitting upon a throne high and lifted up;"[2] whereas Moses said, "for man shall not see Me and live."[3] Now if we did not know the relative greatness of these two, we should suppose that Isaiah's words are true and should say that by reason of his greatness as a prophet he apprehended as much as can be apprehended of God, and hence he said, "I saw the Lord;" while Moses, being inferior to Isaiah, and having apprehended of God only very little, said, "Man shall not see Me and live." But since we

[1] Num. 12, 8.

[2] Is. 6, 1.

[3] Ex. 33, 20.

ג וירמיה שהיה קודם החורבן היו כל נבואותיו מבוארות באר היטב. וכבר באר השם יתברך זה ההבדל בין נבואת משה לזולתו, אמר בנבואת משה פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, מכלל ששאר הנביאים זולת משה הם מדברים בחידות בלתי מבוארות ומראות בלתי אמתיים, ולכן ראוי שיפורשו באופן שיסכימו אל דברי משה, וכן יפורשו תמיד דברי הנביא הקטן במדרגה באופן שיהיו מסכימים אל דברי הגדול ובלתי חולקים עליו. ובאור זה הרי שמצינו ישעיה אומר ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא וגו', ומשה אמר כי לא יראני האדם וחי, ואלו לא היינו יודעים מדרגת שום אחד מהם היינו חושבים שדברי ישעיה הם צודקים, והיינו אומרים כי לגודל מדרגתו השיג מהשם מה שאפשר שיושג ממנו ולכך אמר ואראה את ה', ומשה למה שלא הגיע למדרגת ישעיה ולא השיג מהשם אלא דבר מועט, אמר כי לא יראני האדם וחי למעוט השגתו ומדרגתו בנבואה. ואבל אחר שידענו היות

4 במדבר י"ב ח'. || 10 ישעיה ו' א'. || 11 שמות ל"ג כ'.

6 אמתיים] A אמתיות. || 8–9 שיהיו מסכימים] A שיסכימו.

know that Moses was the master of the prophets, concerning whom the Bible says, "And the Lord spoke unto Moses face to face, as a man speaketh unto his friend;"[1] "If there be a prophet among you, I the Lord do make Myself known unto him in a vision, I do speak with him in a dream. My servant Moses is not so; . . . with him do I speak mouth to mouth, even manifestly and not in dark speeches;"[2] we know that the words of Moses are true as they are in their literal meaning; while the words of Isaiah, who was inferior to Moses, are not correct. It is because of his inferiority that he said, "I saw the Lord," because he thought he had seen God, but he had not really seen him, except in imagination. Moses, on the other hand, in whose prophetic inspiration the imagination played no part at all, but the reason only, as separated from all corporeal powers, said, "For man shall not see Me and live," which is the truth.

Isaiah, on the other hand, made use also of the power of imagination, called by the Rabbis, a non-transparent glass,[3] and hence was misled by it into thinking that he saw God. He was not unaware that his perception was an error due to the imagination, and said so, explaining that his

[1] Ex. 33, 11.

[2] Num. 12, 6-8.

[3] Yebamot 49b.

משה רבן של נביאים, שנאמר עליו ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, ונאמר גם כן אם יהיה נביאכם ה׳ במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו׳ פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, ידענו כי דברי משה אמתיים כפשטן בלי ספק, ודברי ישעיה שהוא למטה ממנו במדרגה אינם צודקים, ולמעוט מדרגתו אמר ואראה את ה׳, שחשב שראה את ה׳ ואינו כן, כי זה היה מפעל הכח המדמה, אבל משה למה שלא היה לכח המדמה מבוא בנבואתו כלל, כי נבואתו היתה בכח הדברי אשר בו מופשט משאר הכחות הגשמיות, אמר כי לא יראני האדם וחי שהוא האמת.

ד אבל ישעיה למה שהיה משתמש בנבואתו גם על ידי הכח המדמה שקראוהו רבותינו ז״ל אספקלריא שאינה מאירה, הביאו זה לטעות ולדמות בכח המדמה שראה את השם, והוא בעצמו פירש שהשגתו זאת היתה בטעות ועל ידי הכח המדמה, ובאר

1 שמות ל״ג י״א. || 3 במדבר י״ב ו׳–ח׳. || 15 יבמות דף מ״ט ע״ב.

12 וחי] S om. || 14 בנבואתו] S בנבואה.

matter was not as pure as that of Moses, "Because I am a man of unclean lips;"[1] and that his moral qualities were not all that they should be, "And I dwell in the midst of a people of unclean lips;"[2] for association with men of bad morals corrupts the morals of a good man. This is why he complained, "Woe is me! for I am affected by imagination."[3] The meaning is, I am affected by the power of imagination and my prophetic inspiration is not through a luminous glass like that of Moses, who heard a voice speaking to him, without seeing any image before his eyes. But as my prophecy is through a non-luminous glass, through the medium of the power of the imagination, I am not able to apprehend speech without seeing a form in the act of speaking. And this is due to the fact that I am a man of unclean lips and that I dwell in the midst of a people of unclean lips. Therefore I complain and say, "Woe is me! for I am influenced by imagination . . . For mine eyes have seen the King, the Lord of hosts," and I know that it is the work of the imagination, for God can not have any attribute or likeness ascribed to Him, even in a prophetic vision, if one prophesies through a luminous glass.

---

[1] Is. 6, 5.

[2] Ibid.

[3] Ibid. Albo plays upon the word נדמיתי = I am undone, and connects it with דמיון or מדמה = imagination.

שהסבה בזה היתה שלא היה חמרו מזוקק כחמר משה רבינו, וזהו שאמר כי איש טמא שפתים אנכי, וגם מדותיו לא היו כראוי, וזהו שאמר ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב, כי הישיבה בין האנשים רעי המדות יפסידו מדות האיש הטוב, ובעבור זה היה מתאונן ואמר אוי לי כי נדמיתי, כלומר שנתפעלתי מן הכח המדמה, ואין נבואתי באספקלריא המאירה כנבואת משה שהיה שומע את הקול מדבר אליו מזולת שיראה תמונה לנגד עיניו, אבל אני להיות נבואתי באספקלריא שאינה מאירה שהיא באמצעות הכח המדמה, לא יכולתי לשער השגת דבור מבלי ראית צורה מדברת, וזה גרם לי להיותי איש טמא שפתים ושהייתי יושב בתוך עם טמא שפתים, ולזה אני מתאונן ואומר אוי לי כי נדמיתי לפי שאת המלך ה' צבאות ראו עיני ויודע אני שזהו פעל הכח המדמה, כי הוא יתברך בלי ספק אי אפשר ליחס אליו שום תואר ולא תמונה אפילו במראה הנבואה למתנבא באספקלריא המאירה.

2 ישעיה ו' ה'. || 3 שם. || 6 שם.

2–3 כי–שאמר] A om. by homoioteleuton. || 6 המדות] A הילדות. || 14 ולזה] S ולמה.

This is the meaning of the statement of the Rabbis:[1] Menasseh killed Isaiah. Then they say, he first tried him and then killed him. He said to him, Your teacher Moses said, "Man shall not see Me and live," whereas you say, "I saw the Lord." Then they remark that Isaiah could have answered Menasseh but did not, because he knew that he would not accept his answer. The answer he could have made is that even concerning the contemporaries of Moses it is said, "And they saw the God of Israel,"[2] because their apprehension was not through a luminous glass.

From all this it is clear that an inferior prophet must not oppose the words of a prophet who is superior to him, but that his words must be so interpreted that they should not conflict with the words of the superior. Now since it is clearly stated in the Torah that the prophecy of Moses stands on a higher plane than that of any other prophet, it follows that we can not accept the words of any other prophet in opposition to and refutation of the words of Moses. Whether, however, any prophet may interpret the words of Moses and say that though they are stated without qualification, they are conditional in their meaning, or that a time limitation should be attached to them, though no such limitation is explicitly stated,—this will be discussed in the sequel with the help of God.

---

[1] Yebamot 49b.

[2] Ex. 24, 10.

ה וזהו שאמרו חכמינו ז״ל מנשה הרג את ישעיה, ואמרו מידן דייניה וקטליה, אמר לו משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואתה אמרת ואראה את ה׳, ואמרו שהיה יכול להשיב על זה ולא השיב לפי שידע שלא יקבל תשובתו. ומה שהיה יכול להשיב הוא כי אפילו באותם העומדים בדורו של משה נאמר עליהם ויראו את אלהי ישראל, לפי שלא היתה השגתם באספקלריא המאירה.

ו ויתבאר מכל זה כי הנביא שהוא במדרגה למטה מנביא אחר אי אפשר לו לחלוק על דברי הגדול, אבל יתפרשו דבריו באופן שלא יחלקו על דברי הגדול. ואחר שנתבאר בתורה היות נבואת משה במדרגה גדולה מכל הנביאים, מעתה אי אפשר לשמוע לשום נביא לחלוק עליו ולבטל דבריו. ואולם אם אפשר לשום נביא לפרש דברי משה ולומר שאף על פי שנזכרו סתמיות שיש בהם תנאי או זמן נקשר בהם אף על פי שלא פורש, זה יתבאר במה שיבא בעזרת השם:

1 יבמות דף מ״ט ע״ב. || 7 שמות כ״ד י׳.

14 עליו] A om.

Chapter 18

There is a great difference between a thing which a prophet learns from God, and a thing which is told him by another prophet. A thing which a prophet hears from God can not be abolished unless he subsequently hears from God a statement opposed to the first. Thus Abraham was told, "Take now thy son, thine only son, whom thou lovest, even Isaac, and get thee into the land of Moriah, and offer him there for a burnt-offering."[1] Later he was told, "Lay not thy hand upon the lad, neither do thou anything unto him."[2] Iddo, the prophet, was devoured by a lion, as a punishment because he listened to the old prophet in Bethel and went back to Bethel and ate bread there, contrary to the order he had received directly from God.[3] But any command that comes to one through a prophet may be opposed by a contrary command from another prophet. For this reason God desired that all Israel should hear from Him directly the ten commandments, so that no prophet may have the power to abolish them in whole or in part. This is stated explicitly in

---

[1] Gen. 22, 2.

[2] Ibid. 12.

[3] See I Kings 13, 24. The name of the prophet is not mentioned in the biblical text, but is given by Rashi, ib. on 13, 1.

פרק יח

א הבדל גדול יש בין הדבר המושג לנביא מפי השם ובין הדבר שנאמר לו על פי נביא, כי מה שהנביא שומע מפי השם אי אפשר שיתבטל בשום פנים אלא כשיגיע לו דבור מהשם הפכי לראשון, כמו שנאמר לאברהם קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה, ואחר כן נאמר לו אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה. ובעבור זה נענש עדוא הנביא שאכלו האריה על ששמע לנביא הזקן אשר בבית אל לחזור לבית אל ולאכול שם לחם, שהיה זה הפך מה שצוהו השם מפיו שלא על ידי נביא. ואולם הנאמר לאדם על פי נביא כבר אפשר שיבא לו על פי נביא צווי הפכי לראשון. ולזה רצה השם יתברך שישמעו כל ישראל מפיו עשרת הדברות, כדי שלא יהיה כח ביד שום נביא לבטל לא כלם ולא מקצתם, כמו שהעיד הכתוב על זה בפירוש ואמר

5 בראשית כ"ב ב'. || 8 שם כ"ב י"ב.

7 לעולה] שם A om. and adds וגו'. || 8–9 ואל–מאומה] A om. || 9 עדוא] A עדו. || 15 הדברות] A הדברים. || 16 לא כלם] S לכלם.

Scripture: "These words the Lord spoke unto all your assembly in the mount. . . . And He wrote them upon two tables of stone, and gave them unto me."[1]

But there is some difficulty in connection with the statement of the Rabbis at the end of the treatise Makkot,[2] that the first two commandments were heard directly from the mouth of Omnipotence (lit. strength).[3] This is strange. For the Bible says, "And the Lord delivered unto me the two tables of stone written with the finger of God; and on them was written according to all the words, which the Lord spoke with you in the mount out of the midst of the fire in the day of the assembly."[4] And again, "And He wrote on the tables, according to the first writing, the ten words, which the Lord spoke unto you in the mount out of the midst of the fire in the day of the assembly; and the Lord gave them unto me."[5] From all this it appears clearly that all the ten commandments which were written on the tables were spoken to all Israel. How then can the Rabbis say that they heard from God the first two commandments only and not the rest?

---

[1] Deut. 5, 19.

[2] 24a.

[3] גבורה = strength, omnipotence, is often used by the Rabbis as a surname of God.

[4] Deut. 9, 10.

[5] Ibid. 10, 4.

את הדברים האלה דבר ה׳ אל כל קהלכם בהר וגו׳ ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי.

ב אבל מה שצריך עיון בזה הוא מה שנמצא לרבותינו ז״ל בסוף מכות שאמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום, והוא דבר של תימה, שהרי הכתוב אומר ויתן ה׳ אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה׳ עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל, וכתוב גם כן ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה׳ אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל ויתנם ה׳ אלי, שידמה מכל זה מפורש שכל עשרת הדברות שנכתבו בלוחות נאמרו לכלל ישראל, ואיך יאמרו הם כי אנכי ולא יהיה לך שמעו מפי הגבורה ולא זולתם מן הדברות.

1 דברים ה׳ י״ט. || 5 דף כ״ד ע״א. || 7 דברים ט׳ י׳. || 10 שם י׳ ד׳.

12 ה׳] A om. | שידמה] A שיראה.

Maimonides, in the *Guide of the Perplexed*,[1] says that the expression of the Rabbis, "They heard them from the mouth of strength," means they heard them through the force of rational demonstration. For his idea is that the first commandment teaches the existence of God, and the second, the unity of God, both being principles which can be proved by reason. He is also of the opinion that a thing that can be known by reason is equally known to the prophet and the layman. Hence although they heard them from God, these two should not be counted among the commandments. But the other commandments belong to the class of things known by tradition or generally accepted.[2] Hence it was necessary that they should be heard from God, and the Rabbis do not speak of them as having been heard from the mouth of strength. So far Maimonides.

Now since he agrees that Israel heard all the ten commandments from God, his words require examination. If it is true that the first two commandments teach the existence and unity of God, why was it necessary to reveal these two commandments through prophetic inspiration? Human reason is sufficient to prove them, and any one denying them can be compelled by rational arguments to acknowledge the truth. There was more need to reveal through prophetic inspiration those

---

[1] II, 33.

[2] See vol. I, p. 79, note 2.

ג והרמב"ם ז"ל כתב בספר המורה שפירוש מפי הגבורה שמעום רוצה לומר מפי גבורת המופת, וזה כי דבור אנכי אמר שבא להזהיר על האמנת מציאות השם, ולא יהיה לך על האמנת האחדות, ושני אלו השרשים הם מתבארים במופת שכלי, ואמר כי כל מה שיודע במופת משפט הנביא ומי שידעהו שוה, ולזה אף על פי ששמעום מפי השם אין ראוי שימנו בכלל המצות, אבל שאר הדברות הם מכת המקובלות או המפורסמות, ועל כן היה צריך שישמעו אותם מפי השם, ועל כן לא אמרו בהם ששמעו מפי הגבורה, אלו דבריו בזה.

ד ואחר שהוא מסכים שכל עשרת הדברות שמעו ישראל מפי השם, הנה דבריו בזה צריכין עיון, שאם הדבר כן שאנכי ולא יהיה לך באו להורות על מציאות השם ואחדותו, למה היה צריך להשמיעם שתי אלו הדברות כדי שיתאמתו להם בנבואה, הרי העיון האנושי יספיק לאמת זה, ואין לך אדם שיכחיש זה שלא נכריחנו בראיות שכליות להודות זה, ויותר היה צריך לאמת להם בנבואה הדברים שלא

1 חלק ב' פרק ל"ג.

4 האמנת] S האמונת. || האחדות] S האחרות. || 6 ומי] S ומה. ||
8 מכת] A מצות. || 12 הדברות] A הדברים. || 19 בנבואה] A הנבואה.

things which the human mind alone can not discover. And there are still greater objections to Maimonides' opinion. He says in the book "Madda':"[1] The heathen argued as follows: God created stars and spheres to control the world. He placed them in heaven and showed them honor. They are His servants and serve Him continually. Hence they deserve praise and glorification and honor. It is God's desire that we should show honor and respect to any one whom He honors and to whom He gives greatness, as a king desires that honor be shown to his servants who stand before him. For this reason the heathen offered sacrifices to the heavenly bodies and praised and glorified them and bowed down to them in order to obtain the favor of God. Such was their erroneous opinion. In the second chapter of the same treatise he says, It is not proper to serve them [the stars] as mediators between man and his Creator.[2] According to Maimonides' opinion, therefore, since reason might seem to favor the worship of the stars, the spheres and the constellations on the two grounds just mentioned,[3] the first commandment should have warned against it, instead of concerning itself with God's existence and unity, which not even the heathen denied, according to his opinion.

---

[1] Hilkot 'Abodah Zarah, ch. 1.

[2] There is no doubt that the reading לעבדם or לעובדם is correct. The words of Maimonides are: עיקר הצווי בעכו"ם שלא לעבוד אחד מכל הברואים ... שלא תטעו בהרהור הלב לעבוד אלו להיות סרסור ביניכם ובין הבורא.

[3] The two grounds are: 1, that God desires us to

יגזור אותם השכל האנושי. ויותר יקשה עליו כי הוא ז"ל כתב בספר המדע בפרק א' מהלכות עבודה זרה שדעת עובדי עבודה זרה היה שהיו אומרים הואיל והאל ברא כוכבים וגלגלים להנהיג העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים שמשמשין לפניו תמיד, ראוים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד את עבדיו העומדים לפניו, ולפיכך היו מקריבים להם קרבנות ומשבחים ומפארים אותם ומשתחוים למולם כדי להשיג רצון האל בדעתם הרעה. וכתב עוד בפרק שני מהלכות עבודה זרה שאין ראוי לעבדם להיות סרסור בין האדם ובין הבורא. ולפי דבריו אלו אחר שהדעת נותן לעבוד הכוכבים והגלגלים או המזלות משני צדדין הללו, ראוי היה שהדבור הראשון יהיה מזהיר על זה, לא על מציאותו ואחדותו שלא היו מכחישין אותו אפילו עובדי עבודה זרה לפי דעתו.

---

[13] לעבדם] S לעבדים; D margin לעבדם; E, A לעובדם.

---

honor His servants; 2, that they should be honored as mediators.

My opinion is that the heathen were led to their wrong worship by different reasons. The error of some was due to the fact that they denied the existence and unity of God, believing that God is a corporeal power and that He is the soul of the sphere, which is the belief of the Epicureans.[1] These require no prophetic refutation, for reason can convince them with conclusive proofs. Others were led into the error of worshipping the spheral powers for the two reasons we mentioned above in the name of Maimonides. Examples of this are Ahab and other kings of Israel and Judah. Solomon too seems to have fallen into this error, as appears from the literal meaning of the scriptural text. All these men believed in the existence and unity of God, in prophecy and revelation of the Torah, and yet they fell into this error either because they thought in this way to honor God, or because they thought of making mediators between themselves and God, as Maimonides says.

There is still another sect of men who erroneously incline to idolatrous worship for a deeper reason. They hold with some of the philosophers that "God hath forsaken the land."[2] Believing in the existence, unity and incorporeality of God,

[1] This is not correct. The Epicureans believed that "the gods are formed of the finest of atoms (hence are bodies, not 'corporeal powers'), and dwell in the void spaces between the different worlds" (hence are not the 'soul of the sphere'). See Ueberweg, A History of Philosophy, vol. I, p. 207.

[2] Ezek. 8, 12.

ה ומה שנראה לי בזה כי עובדי עבודה זרה היו טועין אחריה בכוונות מתחלפות. יש שהיו טועין מצד שהיו מכחישין מציאות השם ואחדותו, והיו מאמינים שהשם יתברך הוא כח בגוף והוא נפש הגלגל כאפיקורוס וסיעתו, ואלו אין צריך להשיב עליהן בנבואה כי השכל יכריח אותם בראיות ברורות. ויש שהיו טועין אחר הכחות הגלגליות משני צדדים שאמרנו שזכר הרב ז״ל, כאחאב וזולתו ממלכי ישראל ויהודה, וגם שלמה טעה בזה לפי הנראה מפשט הכתובים, כי עם היותם מאמינים במציאות השם ואחדותו ובמציאות הנבואה ותורה מן השמים, היו טועין בזה אם בשהיו חושבין לגדל את השם בזה ואם בשהיו חושבין לעשות סרסור ואמצעיים בינם ובין השם יתברך כמו שכתב הרב ז״ל.

ו ויש כת אחרת טועין אחר עבודה זרה מצד אחר יותר עמוק, וזה כי הם סוברים כדברי קצת הפילוסופים האומרים עזב ה׳ את הארץ, ועם היותם מאמינים מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף

---

2 ויש] S יש. || 10 כי] S om. || 12 בשהיו] S כשהיו. || 13 בשהיו] S כשהיו.

they hold that God has no care of the lower world at all, thinking it a sign of greatness in God that He pays no attention to the human species because man is inferior and despised by Him. They think it a virtue and a sign of nobility in God to refuse attention to that which is inferior, saying that in respect to inferior things ignorance is better than knowledge. Job inclined to this opinion when he said, "What is man that Thou shouldest magnify him, and that Thou shouldest set Thy heart upon him?"[1] Therefore he thought that the lower world is controlled by the spheres. Referring to such persons David said, "Who exalt Thee with wicked thought."[2] That is to say, they exalt and lift Thee up, but this exaltation is with a wicked thought, in that they say that Thou dost not pay attention to particulars, because they think that it would be a defect in the nature of God if He took account of particulars, since this would necessitate His being favorably disposed at one time and angry at another, and so with other qualities which indicate change in us, and therefore would argue a defect in His nature also if He changed from favor to anger. Their opinion therefore is that the lower world is governed by the spheres and that God has no knowledge of it.

---

[1] Job 7, 17.

[2] Ps. 139, 20. Note the peculiar interpretation. Albo derives יְמָרוּךָ (יֹאמְרוּךָ) from אמר which, in the hiphil, is by some mediaeval Jewish commentators translated: to magnify, to exalt. See Nahmanides and Seforno on Deut. 26, 17.

ולא כח בגוף, יאמינו שאין לשם השגחה בעולם השפל כלל, ויחשבו זה רוממות בחק השם שלא ישגיח במין האדם להיות האדם פחות נבזה ומאוס בעיניו, ויחשבו זה מעלה אל השם ורוממות בחקו שלא ישגיח בדבר הפחות, כי יאמרו שהסכלות בדברים הגרועים טוב מהשגתם, ואיוב היה נוטה אל זה הדעת באמרו מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך, ולזה היה מיחס הנהגת העולם השפל אל הגלגלים, ועל כיוצא בזה אמר דוד אשר יומרוך למזמה, כלומר הם מרוממים ומנשאים אותך והרוממות והעלוי שמיחסים אליך הוא למזמה ולאמר שאינך משגיח בפרטים, ויחשבו שהיותו יתברך משגיח בפרטים יהיה חסרון בחקו, לפי שזה יביא אל שיתרצה פעם ויתקצף פעם ואל כיוצא בזה מן הדברים שהם שנוי בחקנו, ויחייבו חסרון בחקו יתברך שישתנה מן הרצון אל הקצף, ויאמרו שהנהגת העולם השפל היא מושפעת מהגלגלים ואין לשם ידיעה בו כלל.

7 איוב ז׳ י״ז. || 9 תהלים קל״ט כ׳.

6–7 ואיוב–הדעת] A om. || 16 הרצון] A ההפך. || הקצף] A הרצון.

They also say that since God created stars and constellations and angels to rule over the lower world, and assigned to them dominion over the nations, as we read, “Which the Lord thy God hath allotted unto all the peoples under the whole heaven,”[1] and influence comes through them, we must prepare ourselves to receive this influence from them, and must worship them since they control us and exert an influence upon us. This was the opinion of the accursed women who said to Jeremiah, “But since we left off to offer to the queen of heaven and pour out drink-offerings unto her, we have wanted all things. . .”[2] They say also that every one of the seven metals is peculiarly related to one of the seven planets, gold corresponds to the sun, silver to the moon, lead to Jupiter, and so on. And when a figure is made of a certain metal at a certain hour, when the corresponding star is in a certain position in relation to the other stars, the spiritual power of the star will come down upon the figure, and by worshipping the figure one will obtain the influence of the star in question. Hence comes the worship of figures by the heathen. They also say that if a drop of human seed enters the uterus at the moment of a certain position of the stars, the person born of that seed

[1] Deut. 4, 19.

[2] Jer. 44, 18.

ז ויאמרו שאחר שהשם יתברך ברא כוכבים ומזלות ומלאכים למשול בעולם השפל וחלק להם ממשלה על האומות, כמאמר הכתוב אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים תחת כל השמים, וההשפעה באה על ידם, ראוי שנכין עצמנו לקבל השפע הזה מהם ושנעבוד אותם אחר היותם מנהיגים אותנו ומשפיעים עלינו, וזה היה דעת הנשים הארורות שאמרו לירמיה ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים חסרנו כל וטובה לא ראינו, ויאמרו כי כל אחד מז' המתכות מיוחד לאחד אחד מז' כוכבי לכת, הזהב לשמש והכסף ללבנה והעופרת לשבתאי וכן כולם, ויאמינו כי הצורה הנעשית מאיזה מן המתכות בשעה ידועה ובמצב ידוע לשאר הכוכבים עם הכוכב ההוא, ירד עליו רוחניות הכוכב ההוא ויגיע שפע הכוכב באמצעות עבודת הצורה ההיא. ומכאן יצא עבודת הצורות הנעבדות מעובדי עבודה זרה, וכן על זה הדרך יאמרו כי אפשר שתזדמן ירידת טפת שכבת זרע אדם ברחם במצב ידוע לכוכבים, ויהיה נוצר

3 דברים ד' י"ט. || 8 ירמיה מ"ד י"ח.

4 העמים] S adds אשר. || 10 מיוחד] A מיוחס.

will come under the influence of a certain star, and will be a diviner or a prognosticator by virtue of the spiritual influence of the star, and may even obtain so high a degree that he may be worshipped himself like the figures which the ancients made. This was the error of Pharaoh and of Hiram, king of Tyre, who made themselves gods, and of Nebuchadnezzar, who made of Daniel an object of worship, as we read, "And worshipped Daniel, and commanded that they should offer an offering and sweet odours unto him."[1] All this error is due to the fact that they do not believe that God takes care of the human race.

Inasmuch as this opinion sounds very plausible so far as reason goes and was very prevalent at the time when the Torah was given, God was concerned about it, and wanted to eradicate it completely. It could not be eradicated through a prophet, for one who denied providence and revelation would deny the divine origin of prophecy in which the religionist believes. God therefore wanted to show as firmly as possible the refutation of this idea, as well as of the idea that absence of providence is a sign of greatness, and of the idea of making the heavenly bodies mediators between man and God. This end He accomplished by showing to them that there is such a thing as prophecy and revelation of a law to guide

[1] Dan. 2, 46.

ממנה אדם יחול עליו רוחניות אי זה כוכב מן הכוכבים, ויהיה האיש ההוא קוסם או מגיד עתידות מכח רוחניות הכוכב ההוא, עד שאפשר שתגיע מדרגתו שיהיה נעבד כשאר הצורות שהיו הקדמונים עושים, וזה היה טעות פרעה וחירם מלך צור שהיו עושין עצמן אלוהות, וטעות נבוכדנצר שעשה מדניאל עבודה זרה, אמר הכתוב ולדניאל סגיד ומנחה וניחוחין אמר לנסכא ליה, וכל זה בעבור שלא יאמינו שיהיה השם משגיח במין האדם כלל.

ח ולהיות הדעת הזה מסכים מצד העיון ומתפשט מאד בזמן נתינת התורה, חשש אליו השם יתברך ורצה לשרש ולעקור אותו מכל וכל, ולא היה אפשר שיעקר זה הדעת על פי נביא, כי המכחיש ההשגחה ותורה מן השמים יכחיש הנבואה מהשם על הדרך שיאמינה כל בעל דת בלי ספק, ועל כן רצה השם יתברך לאמת אמות חזק בטול זה הדעת עם דעת האומרים שזה הגדלה לשם ובטול דעת העושים אותם אמצעיים בינם לבין השם, וזה בשבאר להם מציאות הנבואה ושיש תורה מן השמים להדריך בני

7 דניאל ב׳ מ״ו.

3 שתגיע] A שתהיה. || 18 בשבאר] S כשבאר.

men in the right path. But this can not be unless God does provide for man.

This was made clear to them when they received from Him through prophetic inspiration, face to face, the two first commandments. The first commandment teaches that God provides for us and guides us. This is the meaning of the expression, "thy God," i. e. the one who guides thee. The commandment ends with the words, "Who brought thee out of the land of Egypt . . ,"[1] i. e. I am the one who took care of thee and took thee out of the land of Egypt. "Out of the house of bondage,"[2] points to providence, for the constellations indicated that you were to be a slave, but I took you out of there with great strength, hence the expression, "out of the house of bondage." What you saw with your own eyes at the time of the Exodus proves the existence of Providence, and what you hear me now speaking to you proves that there is such a thing as prophecy. Thus, this commandment refuted the philosophical opinion which we mentioned.[3]

But there still remained the possibility of retaining the other ideas, namely that the angels or the stars or the constellations are mediators between God and man, or that it is proper for man to worship them on the ground that one thus

---

[1] Ex. 20, 2.

[2] Ibid.

[3] Abarbanel, in his ראש אמנה, ch. 7, finds fault with Albo for giving out this interpretation as his own, whereas it is taken from the עמודי הגולה of Isaac b. Joseph of Corbeil, and from Crescas (cf. Or Adonai, הצעה, ed. Ferrara,

אדם בדרך ישרה, וזה אי אפשר אלא בהיותו יתברך משגיח בבני אדם.

ט ונתבאר להם זה כשהגיע להם מאתו בנבואה פנים בפנים שתי אלה הדברות שהם אנכי ולא יהיה לך, כי דבור אנכי ה' אלהיך רוצה לומר שהשם יתברך הוא משגיח בנו ומנהיג אותנו, וזה לשון אלהיך, רוצה לומר מנהיג אותך, וסיים אשר הוצאתיך מארץ מצרים, כלומר אנכי הוא שהשגחתי בך להוציאך מארץ מצרים, והזכיר מבית עבדים להורות על ההשגחה, כי המערכת היה מורה היותך עבד והוצאתיך משם בכח גדול, וזהו לשון מבית עבדים. ובמה שראית בעיניך ביציאת מצרים נתאמתה ההשגחה, ובמה שאתה שומע אותי מדבר עמך יתאמת אליך מציאות הנבואה, ובזה הדבור נתבטל הדעת הפילוסופי שכתבנו.

י אבל לפי שעדיין אפשר שישארו הדעות האחרים והוא שיהיו אמצעיים המלאכים או הכוכבים או המזלות בין אדם ובין השם, או שיעבדם בהיותו

---

3 כשהגיע] A בשהגיע. || 11–12 מבית עבדים] S אלקי'.

---

p. 4a, l. 16: שהמכוון שם שהשם הנקרא כן הוא האלוה והמנהיג אשר הוציאנו מארץ מצרים).

exalts God and performs His will, seeing that God has shown them honor, therefore He added the second commandment, "Thou shalt have no other gods before Me."[1] This is a prohibition of worshipping the Separate Intelligences, i. e. the angels. For, as our Rabbis say in Mekilta[2] (so Nahmanides says in his commentary on section Jethro[3]), the angels are everywhere called, "other gods." "Before Me," means, even if you do believe in My providence, you must have no other gods to bring in as mediators between you and Me, nor must you think that you will exalt Me by worshipping them, not to speak of expecting to receive any influence from them without My knowledge. Then He says, "Thou shalt not make unto thee a graven image, nor any manner of likeness. . .,"[4] as a warning against those figures which are made to receive through them astral influence, figures which are everywhere in Scripture called, "molten gods." The commandment ends up, "For I the Lord thy God am a jealous God."[5] That is to say, do not think to exalt Me by worshipping them, for it will have the opposite effect, as I shall be jealous of them.

---

[1] Ex. 20, 3.

[2] The halakic midrash to Exodus. See J. E., s. v., and above, vol. II, p. 183, note 5.

[3] The name of a weekly section of the annual pericope, which extends from Exodus 18 to 20. The Nahmanides citation is found on 20, 3.

[4] Ex. 20, 4.

[5] Ibid. 5.

חושב לרומם את השם ולעשות רצונו אחר שהוא חלק להם כבוד, על כן סמך לזה הדבור השני שהוא לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, שהוא להזהיר שלא לעבוד את השכלים הנבדלים שהם המלאכים, כי כפי מה שבארו רבותינו ז"ל במכילתא הם הנקראים אלהים אחרים בכל מקום, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת וישמע יתרו, ואמר על פני, כלומר אפילו עם האמנת השגחתי לך לא יהיה לך אלהים אחרים להכניס אותם אמצעיים ביני ובינך או שתחשוב לרומם אותי בעבודתם, וכל שכן כדי שתשיג על ידם איזה שפע שלא מדעתי, ואחר כך אמר לא תעשה לך פסל וכל תמונה, להזהיר על הצורות הנעשות לקבל על ידם השפע הכוכביי, והם הנקראים אלהי מסכה בכל מקום, וסיים כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, כלומר לא תחשוב לרומם אותי בעבודתם, כי הדבר ההוא בהפך שאני מתקנא בהם.

---

6 אחרים] A om. || 7 יתרו] S om. || 8 לך] A om.

Thus all possible opinions are refuted which might lead to the worship of idols or any god but the Lord. But God was not concerned to refute the opinion of Epicurus,[1] who denied the existence and unity of God and thought that God is the soul of the celestial sphere, for he can be convinced by conclusive, rational arguments; whereas the other opinions needed refutation, as we have explained.

That our explanation of the purpose of the first two commandments (namely, to refute the opinions of the philosophers) is correct, is proved by the fact that immediately after the Sinaitic revelation Moses was told, "Thus thou shalt say unto the children of Israel: Ye yourselves have seen that I have talked with you from heaven. Ye shall not make with Me gods of silver, or gods of gold. . . ."[2] It seems very strange that immediately after the ten commandments we have again a prohibition of idolatry, which has already been forbidden in the second commandment. But the meaning is this. He explains once more that the erroneous idea of the philosophers, namely that God being exalted and dwelling in heaven is too dignified to have anything to do with corporeal things, and that He

[1] See above, p. 159, note 1.

[2] Ex. 20, 22-23.

יא ובזה נתבטלו כל הדעות שאפשר שיביאו לעבוד עבודה זרה ולעבוד אלוה מבלעדי השם. אבל לא חשש להכחיש דעת אפיקורוס המכחיש מציאות השם ואחדותו וחושב שהשם יתברך הוא נפש הגלגל, כי בראיות שכליות ברורות נוכל להכריח אותו, ואולם שאר הדעות היו צריכין בטול כמו שכתבנו.

יב ויורה על מה שאמרנו כי אנכי ולא יהיה לך באו לבטל הדעת הפילוסופי, מה שנאמר למשה אחר מתן תורה מיד כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב וגו׳, וזה דבר מתמיה, למה חזר להזהיר על עבודה זרה מיד אחר עשרת הדברות, והלא כבר הזהיר עליה בדבור לא יהיה לך וגו׳ ולא תעשה לך פסל וגו׳. אבל פירוש הענין כך הוא שחזר לבאר להם שהדעת הנפסד ההוא שהיו חושבים הפילוסופים שהשם יתברך להיותו מרומם במעלה ויושבי בשמים שהוא בתכלית הרוממות והמעלה משיצטרף עם הדברים הגופיים,

9 שמות כ׳ כ״ב.

1 שיביאו] A שיבואו. || 5 ברורות] A om. || 8 למשה] A על משה. || 11 מתמיה] A adds מאד. || 14 פסל] A om.

does not provide for the human race because man is inferior and despised and unworthy of such dignity; or the idea that there is need of figures or other mediators between Him and us through whom God's spiritual power may descend,—these were the cause of Israel's mistake in making the calf. Therefore He says, "Ye yourselves have seen that I have talked with you from heaven." That is to say, you have seen that though I am exalted in heaven, I lowered My dignity, and did not refrain from speaking to you, though all of you except Moses were unprepared for such a dignity. This shall be an indication to you that I provide for man though he is inferior and despised and unworthy of My providence. Therefore, "Ye shall not make with Me gods of silver, or gods of gold," so as to cause My spirit to descend; for My influence can be obtained with something less valuable—"An altar of earth thou shalt make unto Me;"[1] "I dwell in the high and holy place, with him also that is of a contrite and humble spirit;"[2] or even with something less substantial than this, namely with prayer—"In every place where I cause My name to be mentioned I will come unto thee and bless thee;"[3] i. e. I will cause My blessing to emanate

---

[1] Ex. 20, 24.
[2] Is. 57, 15.
[3] Ex. 20, 21.

שהוא בלתי משגיח במין האדם להיותו פחות ונבזה בעיניו ונמאס ובלתי ראוי למעלה גדולה כזאת, או שהיו חושבים שצריך צורות או אי זה אמצעי בינינו ובינו להורדת הרוחניות, שזה הדעת היה טעות ישראל במעשה העגל, לכך אמר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם, כלומר כבר ראיתם כי עם היותי מרומם בשמים השפלתי מעלתי ולא מנעתי עצמי מלדבר עמכם עם היותכם כולכם זולת משה בלתי מוכנים למעלה גדולה כזו, ויהיה זה לכם לאות שאף אם יהיה מין האדם פחות ונבזה ובלתי ראוי שאשגיח בו שאני משגיח בו אף אם הוא בלתי ראוי לכך, ואם כן לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב, כלומר כדי שתורידו על ידם הרוחניות, כי בדבר קל מזה תושג השפעתי, וזהו מזבח אדמה תעשה לי, כי מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח, או בדבר יותר קל מזה שהוא התפלה, וזהו שאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, כלומר אשפיע ברכתי עליך, ובזה

14 שמות כ׳ כ״ד. || 15 ישעיה נ״ז ט״ו. || 17 שמות כ׳ כ״א.

² כזאת] A om. || ¹⁰ מין] A om.

upon you. In this way were refuted those opinions which led to error and idolatry, so prevalent in those days.

It might seem, however, that the first two commandments would be sufficient. But one might say that the first two commandments do not necessarily show that there is special providence in human affairs. For they deal only with God Himself, and prohibit substitution of other worship for the worship of God. This proves only general providence of the species as a whole, but not special and individual providence, since the first two commandments say nothing about the conduct of men in their relations to one another, which would indicate special providence. For this reason it was necessary to give them on the same occasion other commandments, necessary to teach revelation and providence, as will be explained later with the help of God.

The difference between the first two commandments and the rest is that the first two Israel heard from God without the mediation of Moses. Therefore they are expressed in the first person, "I am the Lord thy God," "Thou shalt have no other gods before Me," "For I the Lord thy God am a jealous God," "Of them that love Me and keep My commandments." But beginning with

נתבטלו הדעות ההן שהיו סבה לטעות אחר עבודה זרה שהיו מתפשטות בזמן ההוא.

יג ואולם כבר יספיק לזה בשתי הדברות הראשונות שהם אנכי ולא יהיה לך, אבל בעבור שהיה אפשר לומר כי בשמיעת שתי אלו הדברות אין ראיה על ההשגחה הפרטית בעניני האנשים, לפי שאינן אלא בעבור עצמו יתברך ושלא לעזוב עבודתו בעבודת זולתו, וזה לא יורה על ההשגחה הפרטית אלא על ההשגחה המינית, אחר שאינם מדברים בדבר מהנהגת האנשים קצתם עם קצת המורה על ההשגחה הפרטית, לכך הוצרך להשמיעם באותו מעמד דברות אחרות שהם הכרחיים להורות על תורה מן השמים וההשגחה, כמו שיתבאר בעזרת השם.

יד ואמנם ההפרש שבין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות הוא כי אנכי ולא יהיה לך שמעו ישראל מפי השם מבלי אמצעות משה, ועל כן באו כלם בלשון מדבר בעדו, אנכי ה׳ אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כי אנכי ה׳ אלהיך אל קנא, לאוהבי ולשומרי מצותי, אבל מדבור לא

---

6 שאינן] שאינו S || 7 בעבור] בכבוד A || 17 ישראל] A om.

the third commandment, all is in the third person, because Moses was speaking to them in the name of God—"Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain, for the Lord will not hold him guiltless that taketh His name in vain,"[1] instead of, "*I* will not hold guiltless," or "taketh *My* name." Similarly we read, "For in six days the Lord made," "And rested on the seventh day, wherefore the Lord blessed the sabbath day,"[2] instead of "*I* made," "*I* blessed," "*I* sanctified," and so on. This shows the difference between the first two commandments and the rest. The first two they heard directly from God without the mediation of Moses, whereas in the others they heard the voice speaking to Moses, and Moses then explained the words to the people. Hence they are in the third person, as we explained.

This is what the Rabbis mean when they say, "They heard the first two commandments from the mouth of the Almighty (lit. strength)." The meaning is that since God spoke these two commandments to Israel Himself, face to face, without the mediation of Moses, no prophet has the power to say anything against them, or to weaken them in any way, even as a temporary measure. This is why they use the expression, "from the mouth of the Almighty," and not "from the mouth of God," to indicate that anything which is told through

---

[1] Ex. 20, 7.

[2] Ibid. 11.

תשא ואילך הכל בא בלשון נסתר בכל הדברים אשר היה משה מדבר אליהם מפי השם, אמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא, ולא אמר ולא אנקה, וישא את שמי, וכן אמר כי ששת ימים עשה ה', וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת, ולא אמר עשיתי ברכתי קדשתי, וכן כולם. וזה יורה על ההבדל שיש בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם מן הדברות, כי אנכי ולא יהיה לך שמעום מפי השם מבלי אמצעות משה, ושאר הדברות היו שומעים את הקול אומר אותם למשה ומשה חוזר ומבאר אותם להם, ועל כן באו בלשון נסתר כמו שאמרנו.

טו ולזה אמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום, כלומר כי שתי אלו הדברות אחר שאמרם השם יתברך בעצמו לישראל פנים בפנים בלי אמצעות משה, אין כח ביד שום נביא לומר דבר כנגדם ולא להחליש בשום ענין ואפילו בהוראת שעה, ולזה אמרו מפי הגבורה שמעום ולא אמרו מפי הקדוש ברוך הוא שמעום, כאלו בארו שהנאמר

---

[1] בכל] A ככל. || [3] לשוא] A om. and adds וגו'. || [4] ולא] A om. || [5–6] ביום השביעי] A om. || [6] השבת] A adds ויקדשהו. || [8] לזולתם] S לזולת. || [18] שמעום] A om.

a prophet another prophet has the power to abolish, either as a temporary measure, or as circumstances determine, as for instance Jeremiah abolished the counting of the months from Nisan. But that which is told to a person by God without the mediation of a prophet, no prophet has the power to abolish even temporarily. Hence the statement of the Rabbis,[1] "If a prophet tells the people to worship idols, even temporarily, he must not be obeyed; but if he says that we should violate the Sabbath or transgress some one of the commandments as a temporary measure, or even permanently, provided he does not subvert the foundations of the religion, we must listen to him, because it says, "Unto him ye shall hearken."[2] And if he says, God commanded me that you shall pray to a certain star or a certain angel that he should be a mediator between Him and you, we must not pay any attention to him, because it is in opposition to the first two commandments, which we heard from God, and no prophet may listen to another prophet trying to abolish something which he himself heard from God, as we explained in the beginning of this chapter.

Chapter 19

From what we have said it is clear that a divine law can not change in respect to the three general principles which we mentioned. For when they heard the first two commandments

[1] Sifre on Deut. 18, 15.

[2] Deut. 18, 15.

על פי נביא יש כח ביד נביא לבטלו אם בהוראת שעה ואם לפי מה שיהיה הענין נותן, כירמיה שבטל מנין החדשים מניסן, אבל הנאמר לאדם על פי השם בלי אמצעות נביא אין כח ביד נביא לבטלו ואפילו בהוראת שעה, וזהו שאמרו שהנביא האומר לעבוד עבודה זרה אפילו לשעה אין שומעין לו. אבל אם יאמר שנחלל שבת או שנעבור על אחת מן המצות בהוראת שעה או בענין שלא יהרוס שרשי הדת, ראוי שנשמע לו משום שנאמר אליו תשמעון, ואם יאמר השם צוני שתתפללו לכוכב פלוני או למלאך פלוני להיות אמצעי בינו וביניכם לא נאבה לו ולא נשמע אליו, לפי שזה כנגד אנכי ולא יהיה לך ששמענום מפי הגבורה, ואי אפשר לשום נביא לשמוע אל נביא אחר לבטל מה ששמע הוא בעצמו מפי השם, כמו שבארנו בתחלת זה הפרק:

פרק יט

א מכלל מה שאמרנו יתבאר שאי אפשר שתשתנה התורה האלהית בשלשה העקרים הכוללים שכתבנו, וזה כי בשמיעת אנכי ולא יהיה לך מפי

5 ספרי על דברים י״ח ט״ו. || 9 דברים י״ח ט״ו.

1 יש] A adds בו. || 2 שיהיה הענין] S שהייה העניים. || 14 בעצמו] S om.

from God, they were convinced of the reality of revelation and the existence of God who gave the commandments, also that He takes notice of, and punishes those who transgress His will, while He rewards those who fear Him, freeing them from bondage, as they saw how He punished the Egyptians and delivered the Israelites. The expression, "Who brought thee out of the land of Egypt, out of the house of bondage,"[1] shows the extent of divine providence, from which we conclude that we must not worship any one else even as a mediator. All this is contained in the expression, "Thou shalt have no other gods before Me," as we have seen. It is clear, therefore, as we have written in the twenty-fifth chapter of the First Book, that the difference between divine laws does not lie in their general principles. What still remains to be explained is whether the other commandments in the law of Moses may be changed by a prophet or not.

Now as there is a difference between the first two commandments and the others in that the former were spoken by God without the mediation of Moses, while the latter, though heard from God, were explained by Moses, so we can say that there is a difference between the ten commandments and the other precepts in that the ten commandments were heard from God, whereas

[1] Ex. 20, 2.

הגבורה נתאמת להם מציאות תורה מן השמים עם מציאות השם המצוה, ושהוא משגיח ומעניש לעוברי רצונו ומשלם שכר טוב ליראיו להוציאם מעבדות לחרות, כאשר ראו במה שעשה למצרים להענישם ובמה שעשה להם להוציאם, וזהו אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, שנתבאר להם מזה עוצם ההשגחה, עד שאין ראוי לעבוד לזולתו ואפילו על דרך אמצעיים, וכל זה נכלל בלשון לא יהיה לך אלהים אחרים על פני כמו שכתבנו, ונתברר אם כן מה שכתבנו בפרק חמשה ועשרים מן המאמר הראשון כי השנוי בין הדתות האלהיות לא יבא בעקרים הכוללים. ואולם מה שצריך באור הוא אם שאר המצות שבאו בתורת משה אפשר שישתנו על ידי נביא אם לאו.

ב וזה כי כמו שאמרנו שיש הבדל בין אנכי ולא יהיה לך לזולתם משאר הדברות, לפי שאלו נאמרו מפי השם בלי אמצעות משה ואלו אף על פי ששמעום מפי השם נתבארו על ידי משה, כך יש לומר שיש הבדל בין עשרת הדברות לזולתם מן המצות, אחר שעשרת הדברות שמעום מפי השם

5 שמות כ׳ ב׳.

6 שנתבאר] A שנתאמת.

the others were commanded by Moses. And as we have found that the last eight commandments of the decalogue may be changed by a prophet temporarily, so we may say that the other precepts of the Mosaic law can be changed by a prophet even permanently. And it is for this reason that they could abolish counting the months from Nisan in the time of the second temple by the command of Jeremiah, as we have seen.

But if it were true that any prophet or any one who professes to be a prophet is authorized to change any commandment of the divine law except those of the decalogue, or to say that the time has come to change it, the entire law would fall and it would have no permanence at all. On the other hand, if we say that no prophet has the right to change the commandments of the divine law given by another prophet, it would cause grave difficulty, for if this were the case, then why did Israel believe Moses when he changed the Noachian law which they had received by a continuous tradition from their ancestors, who were prophets?

The changes, moreover, which Moses introduced did not concern merely the details of conventional and positive rules, or matters which are relative to the recipients, or those things in which nations

וזולתם מן המצות נצטוו בהם על ידי משה, ואחר שבנשאר מן עשרת הדברות זולת אנכי ולא יהיה לך הנביא רשאי לשנותם בהוראת שעה כמו שאמרנו, כך אפשר שיהיה הנביא רשאי לשנות שאר המצות אפילו שלא בהוראת שעה, ומזה הטעם הוא שבטלו בבית שני מנין החדשים מניסן על פי ירמיה כמו שכתבנו.

ג אלא שאם היה הדבר כן שתהיה הרשות נתונה ביד כל נביא או מתפאר בנבואה לשנות כל המצות שבאו בתורה האלהית זולת עשרת הדברות ולומר שהגיע זמנה להשתנות, תפול התורה בכללה ואין מקום לקיומה כלל, ושנאמר שאין רשות ביד שום נביא לשנות המצות שבאו בדת האלהית על ידי נביא אחר דבר קשה מאד, שאם כן למה האמינו ישראל במשה לשנות דבר מתורת בני נח שהיתה מקובלת בידם קבלה נמשכת מאבותיהם שהיו נביאים.

ד ולא בא השנוי על ידי משה בפרטי ההסכמות וההנחות ובדברים שהם מצד המקבלים בלבד, ובדבריים שאפשר שפול בהם החלוף בין האומות

4 כך] A om. || 5 שלא] A om. || 19–20 שהם–ובדברים] A om. by homoioteleuton.

may differ and which differentiate one divine law from another, as we explained in the First Book,[1] but they concerned also those matters in which human convention plays no part, like the laws concerning the red heifer,[2] or the sowing of mixed seeds,[3] or the permission to eat an animal as soon as slaughtered, though it is not yet dead,[4] and the other things permitted to Israel, which had been forbidden to the Noahites, as we find in chapter "Arba‘ Mitot,"[5] for example the law that a heathen who observes the Sabbath is guilty of death, and so on. All this would indicate that a thing which is commanded by a prophet in a divine law may be changed by another prophet. How then can we tell what things may be changed or abolished by a prophet and what things may not?

Our opinion therefore is, as the matter appears from an investigation of the Torah, that one is not permitted to budge from his traditional belief which came down to him by a continuous chain of communication, going back to the teaching of a prophet, provided he is convinced that the principles, fundamental and derivative, of the belief in question are true, as we explained in the First Book of this treatise,[6] unless he is absolutely certain that God desires to abolish the

[1] Ch. 25.
[2] Num. 19.
[3] Lev. 19, 19; Num. 22, 9.
[4] See above, ch. 14, pp. 118-119.
[5] Sanhedrin 58b and 59a.
[6] Ch. 15.

ממה שאפשר שישתנו בהם הדתות האלהיות זו מזו כמו שבארנו במאמר הראשון, אבל גם בדברים שאין להסכמה האנושית מבוא בהן, כפרה אדומה וזריעת כלאים והתרת בהמה לאחר שחיטה קודם שתמות, ושאר הדברים שהותרו לישראל ממה שנאסרו לבני נח שנזכרו בפרק ארבע מיתות, כמו גוי ששבת חייב מיתה וכיוצא בזה, כי זה ממה שיורה שהנאמר על פי נביא בדת אלהית כבר אפשר שישתנה על פי נביא אחר, ואם כן איכה נדע את הדבר שאפשר שישתנה על יד נביא או יתבטל.

ה ועל כן נאמר שהנראה בזה לפי מה שיתנהו העיון התוריי הוא שאין שום אדם רשאי לזוז מקבלתו ואמונתו שהוא מקובל בה קבלה נמשכת שנאמרה תחלה על פי נביא, אחר התברר לו היות העקרים והשרשים שבה אמתיים על הדרך שכתבנו במאמר הראשון, אלא אם כן יתברר לו ברור גמור שהשם

---

2 פרק כ"ה. || 6 סנהדרין דף נ"ט ע"א. || 16 פרק ט"ו.

---

4 והתרת בהמה] A והיתר הבהמה. || 8 אלהית] A האלהית. || 9–10 אחר–נביא] A om. by homoioteleuton. || 11 נאמר] S אמר. || 13 בה] A בהם. || 14 אחר] S אחד.

words of the first prophet from whom the traditional belief came down to him.

The manner in which one can have this latter certainty is by having an absolute verification of the genuine character of the second divine messenger. This proof can not consist in the performance of miracles, since we see many other persons who are not prophets performing miracles either by creating an illusion or by magic, like the Egyptian magicians, or through some other art. Moreover, we find that those prophets who are not sent to announce a law also perform miracles, hence we can not tell whether the miracle performed by the person in question shows that he has been sent to promulgate a law, or whether it merely indicates that he is a prophet. It is clear therefore that a miracle is no proof that the messenger is genuine, as was explained in the eighteenth chapter of the First Book, but the proof must be derived from the law of Moses for the reason given in the eleventh chapter of the First Book. Accordingly, if his mission is proved in the same manner as was that of Moses, it is proper to listen to the second

רוצה לבטל דברי הנביא הראשון שנמשכה הקבלה ממנו.

ו ואולם דרך הבירור הזה הנה הוא שיתאמת לכל שליחות השליח השני הזה אמות גמור, והאמות הזה אי אפשר שיהיה מצד עשית אותות ומופתים, אחר שנמצא אנשים הרבה זולת הנביאים עושים אות או מופת אם בלהט ואם בכשוף כחרטומי מצרים או באיזו ידיעה אחרת, ועוד שאחר שנמצא הנביאים שאינם שלוחים לתת תורה על ידם עושים אותות ומופתים, מי יאמר שהאות או המופת הנעשה על יד האיש הזה הוא להורות על שליחותו להנתן דת על ידו, שמא לא נתן לו זה האות רק להורות על נביאותו בלבד. ולזה הוא מבואר שאין האות או המופת ראיה על שליחות השליח, כמו שנתבאר זה בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון. ואולם הראיה על שליחות השליח ראוי שתלקח מתורת משה מהטעם שכתבנו בפרק י״א מהמאמר הראשון. ולפי זה אם יתברר שליחות השליח על הדרך שנתברר שליחותו של משה, ראוי לשמוע אל

4 הזה] A om. || והאמות] S והאמת. || 11 הוא] A adds אות. || 12 שמא] A om. || 17 י״א] S י׳. || 15–17 ואולם–הראשון] A om. by homoioteleuton.

prophet even if he desires to abolish the precepts of the first.

This is the reason why the Israelites believed the words of Moses, even though some of his precepts were opposed to the Noachian law, as we said before, which they knew by tradition as divine. But they were absolutely convinced that God desired to promulgate a law through Moses; else they would not have had the right to budge from their tradition, from the law which came down to them by an unbroken tradition from their ancestors, going back ultimately to Adam and Noah. This conviction was reached in two ways. They felt certain that the last prophet, who was introducing changes, was greater than the first; and they verified the genuineness of the last prophet's mission as firmly as that of the first. Both of these kinds of proof applied absolutely in Moses' case.

He was a greater prophet than those who lived before him, for he performed wonderful miracles, such as had never been performed before. The Bible makes this clear when it says, "And I appeared unto Abraham, unto Isaac, and unto Jacob, as God Almighty, but by My name *Jhvh* I made Me not known to them."[1] The mean-

[1] Ex. 6, 3.

דברי הנביא השני שבא לבטל דברי הנביא הראשון.

ז ובעבור זה האמינו ישראל בדברי משה אף על פי שבאו בדבריו דברים חולקים על תורת בני נח כמו שכתבנו, עם היותם מקובלים שהיא אלהית. וזה לפי שנתברר להם ברור אמתי שהשם רוצה לתת תורה על יד משה, שאם לא כן לא היו ישראל רשאין לזוז מקבלתם ומן התורה שקבלו מאדם ומנח על יד אבותיהם קבלה נמשכת. והברור הזה היה בשני דרכים, אם בשנתאמת להם שהנביא האחרון המשנה גדול במדרגה מן הראשון, ואם בשנתאמת להם שליחות השליח האחרון אמות חזק כראשון, כי שני המינים האלה נתאמתו בנבואת משה ובשליחותו אמות גמור.

ח אולם היותו גדול במדרגה מן הראשונים, לפי שנעשו על ידו אותות ומופתים גדולים ונוראים שלא נעשו מעולם עד היום ההוא כמותם. וכבר באר הכתוב זה בפירוש, אמר וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם,

18 שמות ו' ג'.

3 בדברי] S בדבר. || 7 לא] A om. || 10 בשנתאמת] S כשנתאמת. || 11 בשנתאמת] S כשנתאמת.

ing is that God revealed Himself to Moses with His great name, by means of which he was able to perform miracles openly and publicly, changing the laws of nature, such as had never been done for the earlier prophets, who could only perform invisible miracles, to deliver them from death in time of famine, and from the sword in time of war. The mission of Moses was verified, because all Israel heard the voice speaking to Moses, as the Bible says, "That the people may hear when I speak with thee;"[1] for I desire to promulgate a law through thee, and this will make them believe what thou sayest. For this reason Israel was obliged to believe his words, even though he were to abolish all that was said by the prophets before him, since his mission was verified, as we explained in the eighteenth chapter of the First Book, and his prophetic grade was superior to all the rest, as we explained in chapter ten of this Book.

Whether in the future there may come another prophet who will abolish the words of Moses and whom we shall be obliged to believe—this can happen only, as we have said, in one of two ways. Either the new prophet will be proved to be greater than Moses, or his mission will be verified as was that of Moses. Now the Bible says that

[1] Ex. 19, 9.

כלומר שנגלה למשה בשמו הגדול שהיה יכול לחדש על ידו אותות ומופתים גלויים ומפורסמים בשנוי מנהגו של עולם מה שלא נעשו לראשונים כהם מעולם, אלא נסים נסתרים לפדותם ברעב ממות ובמלחמה מידי חרב. ואולם התאמתות שליחות השליח, שכל ישראל שמעו את הקול מדבר עם משה, כמו שאומר הכתוב בעבור ישמע העם בדברי עמך, שאני רוצה לתת תורה על ידך, ומתוך כך יאמינו בדבריך, ובעבור זה היו ישראל מחוייבין להאמין בדבריו ואף על פי שיסתור כל דברי הנביאים הראשונים, אחר שנתאמת שליחותו על הדרך שכתבנו בפרק שמונה עשר מהמאמר הראשון, ונתעלית מדרגת נבואתו כמו שכתבנו בפרק עשירי מזה המאמר.

ט ואולם אם אפשר שיבא בעתיד נביא אחר סותר דברי משה ושנתחייב להאמין אליו, הנה לא יתכן לפי זה אם לא באחד משני צדדין, אם בשיתאמת היות הנביא ההוא גדול במדרגה ממשה, ואם בשתתאמת שליחותו כמו שהתאמת שליחות משה.

7 שמות י"ט ט'.

3 כהם] S בהם. || 5 שליחות] S om. || 17 באחד] A om. || בשיתאמת] S כשיתאמת. || 19 בשתתאמת] S כשנתאמת.

there can not be a prophet greater than Moses, "If there be a prophet among you, I the Lord do make Myself known unto him in a vision, . . . My servant Moses is not so; he is trusted in all My house; with him do I speak mouth to mouth."[1] It seems then that Moses' prophecy is superior to any other. And at the end of the Torah we read that there will never arise another prophet like Moses whom God knew face to face. This is the degree which Moses asked for and it was granted to him, as we read at the end of the Torah, "And there hath not arisen a prophet since in Israel like unto Moses, whom the Lord knew face to face."[2]

Therefore if any prophet or any one professing to be a prophet should come and say that he has attained a higher grade than Moses, which is impossible, and should say that we should listen to him and abolish any of the commands of Moses, not as a temporary measure merely, we will refuse to listen to him, but will tell him that he must prove his superiority to Moses and all the prophets who came after him and who were his disciples, by performing miracles greater and more wonder-

---

[1] Num. 12, 6.

[2] Deut. 34, 10.

אולם שימצא נביא גדול ממשה כבר באר הכתוב המנע זה, אמר אם יהיה נביאכם ה׳ במראה אליו אתודע וגו׳ לא כן עבדי משה בכל ביתי וגו׳ פה אל פה אדבר בו, הרי באר שנתעלית נבואת משה למעלה ממה שהוא בחק כל נביא, כמו שבאר בסוף התורה שלא יקום לעולם נביא אחר כמותו שידעהו ה׳ פנים אל פנים, שזו המדרגה הוא ששאל משה מהשם יתברך ונתנה לו, כמו שכתב בסוף התורה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה׳ פנים אל פנים.

י ולפי זה אם יבא שום נביא או מתפאר בנבואה ויאמר שהגיע למדרגה גדולה ממשה מה שאי אפשר, ויאמר שראוי לשמוע אליו לסתור דבר מדברי משה שלא בהוראת שעה, לא נאבה לו ולא נשמע אליו, כי אנחנו נאמר לו שצריך שיאמת היותו גדול במדרגה ממשה ומכל הנביאים שבאו אחריו שהיו תלמידיו, וזה כשיעשה אותות ומופתים גדולים

2 במדבר י״ב ו׳. || 9 דברים ל״ד י׳.

3 לא–וגו׳] A om. by homoioteleuton. || 4 באר] S om. || 6 כמותו] A כמוהו. || 8 שכתב] A adds השם. || 13 מדברי] A מתורת. || 15 לו] A adds כי אפילו לפי דבריו. || שצריך] A om. || שיאמת] A שיתאמת.

ful than those performed by Moses and all the other prophets; by humiliating all those who dispute with him, as Moses did to Korah and his assembly; by triumphing over and overcoming all the wise men of his age and all his opponents, as Moses did to Pharaoh and to all the magicians and wise men of Egypt; by performing miracles in public and in the presence of all the people, as Moses did in the presence of Pharaoh and of all Israel; and by maintaining the miracles a long time, as Moses caused to go before the people a pillar of cloud by day and a pillar of fire by night, and caused the manna to come down for forty years without ceasing, except on the Sabbath day, when it did not come down, in order to show the sanctity of the Sabbath and the truth of his words; and by fulfilling many other conditions of this kind, without which he can not make good his claim.

The reason the Israelites obeyed Jeremiah and abolished counting the months from Nisan, as we have seen, is perhaps because they based their action upon the interpretation of a biblical verse, as we find in the Tosafot[1] on the first chapter of the treatise Megillah,[2] that the reason Ezra changed the written characters when he returned from the

---

[1] "Critical and explanatory glosses on the Talmud, printed in almost all editions on the outer margin and opposite Rashi's notes." See J. E., s. v.

[2] This quotation goes back to R. Solomon Ibn Adret who, in his commentary on Megillah 2b, quotes the statement from Tosafot, but it is not found in our Tosafot. There were a good many collections of Tosafot of which those which happened to come into the hands of the early

ונוראים מכל מה שנעשו על ידי משה וכל הנביאים, וישיקיע כל החולקים עליו כמו שעשה משה לקרח ועדתו, ושינצח כל חכמי הדור ויתגבר עליהם וישפיל כל הקמים עליו כמו שעשה משה לפרעה ולכל חרטומי מצרים ולכל חכמיה, ושיהיו האותות והמופתים שיעשה גלויים ומפורסמים לכל כמו שהיו נסי משה לעיני פרעה ולעיני כל ישראל, ושיהיו נסים מתמידים כמו שהוליך משה עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם והוריד המן ארבעים שנה בלי הפסק זולתי ביום השבת שלא היה יורד, להורות על קדושת השבת ואמות דבריו, וכאלה רבות עמו, אבל בזולת זה אי אפשר.

יא ומה ששמעו ישראל לירמיה לבטל מנין החדשים מניסן כמו שאמרנו, אפשר שעשו כן משום דאשכוח קרא ודרוש, כמו שכתבו התוספות בפרק קמא דמגילה, כי מה ששנה עזרא הכתב כשעלה מן

5 ושיהיו] A ושיעשה. || 7 פרעה] A adds ולעיני עבדיו. || 11 להורות] S om. || השבת] S om. || 13 ששמעו] A adds כל. || 14 שאמרנו] S שאמר'. || דאשכוח] S דאשכחו. || 15 ודרוש] S ודרשו. || 16 הכתב] S הכתוב.

printers in the fifteenth and the sixteenth centuries appear in our editions. Many of the old authorities had other collections of this kind.

exile was because of his interpretation of a biblical verse. "He shall write him a copy of this law (משנה התורה),"[1] he interpreted to mean, a writing that is destined to change (*mishne*, משנה, from the rabbinic *shanah*, שנה, to change). Or it may be that they obeyed Jeremiah because his precept did not concern any of the ten commandments, or because there was no intention to abolish any of the Mosaic commandments, but to commemorate the second redemption as they commemorated the first. For they had a tradition that it should be commemorated, provided that the exodus from Egypt should not be ignored, as the Rabbis say, "Not that the exodus from Egypt should be entirely removed."[2]

But if a prophet or one professing to be a prophet should come and say that he has been sent by God to promulgate a law, abolishing permanently the words of Moses, he must not be believed so far as concerns the ten commandments, since they were heard from God. But neither must he be believed in respect to the other commandments outside of the decalogue, unless he can verify his mission as Moses verified his, when all Israel heard the voice saying to Moses, "Go say to them: Return ye to your tents. But as for thee, stand thou here by Me, and I will speak unto thee all the commandment, and the statutes, and the ordinances, which thou shalt teach them."[3]

[1] Deut. 17, 18.

[2] Berakot 12b.

[3] Deut. 5, 27-28.

הגולה, משום דקרא אשכח ודרש, וכתב לו את משנה התורה הזאת, כתב העתיד להשתנות, או לפי שלא היתה המצוה ההיא אחת מעשרת הדברות, וגם שלא היתה הכונה בה לבטל דברי משה אלא לעשות זכר לגאולה השנית כמו שעשו זכר לגאולה הראשונה, שכך היו מקובלים שראוי לעשות לה זכר ובלבד שלא תעקר יציאת מצרים ממקומה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה וכו'.

יב ואולם אם יבוא נביא אחר או מתפאר בנבואה ויאמר שהוא שליח השם להנתן דת על ידו ולבטל דברי משה שלא בהוראת שעה, הנה זה בלתי ראוי שיאמן בעשרת הדברות אחר ששמעום ישראל מפי השם, ובשאר המצות זולת עשרת הדברות גם כן אי אפשר אם לא שתתאמת שליחותו כמו שנתאמת שליחות משה, שכל ישראל שמעו את הקול אומר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם.

1 דברים י"ז י"ח. || 8 ברכות דף י"ב ע"ב. || 17 דברים ה' כ"ז–כ"ח.

אשכח 1] S משכה. || בה 4] A בו. || הדברות 13] A הדברים. || ישראל] S om. || משה 16] A adds לכל ישראל. || לך 17] A om.

This is the reason why God revealed Himself to all Israel and spoke to them face to face, in order that Moses' mission should be absolutely verified. Therefore God said to Moses, "Lo, I come unto thee in a thick cloud, that the people may hear when I speak with thee, and may also believe thee forever."[1] The meaning is: God said to Moses that He desired to reveal Himself to him face to face despite the fact that he (Moses) was in a thick cloud, i. e. wrapped in the coarseness and obscurity of matter and unworthy of such a dignity, for the sake of two advantages to follow: one was with reference to the immediate present, namely, "that the people may hear when I speak with thee," and obey all his commandments even if they are opposed to the Noachian law. The other concerned the future: that they should believe in Moses forever as the messenger of God.

Hence they will not listen to any prophet who may come to abolish the words of Moses, unless they hear from God that he was sent for that purpose. For to obey a prophet and permanently violate a Mosaic command, is like obeying a prophet and violating that which one has heard from God Himself. In such a case one must not

[1] Ex. 19, 9.

יג ובעבור זה נגלה השם יתברך אל כל ישראל לדבר עמהם פנים בפנים כדי שיתאמת להם שליחות משה אמות עצמי, וזהו שאמר השם אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם, ובאורו כי אמר השם יתברך אל משה שהיה רוצה להגלות אליו במדרגת פנים אל פנים עם היותו בעב הענן, רצה לומר בעובי עכירות החומר, ובלתי ראוי לאותה מדרגה. וזה אמנם יעשה לשתי תועלות, האחד לאותה שעה, וזהו שישמע העם בדברי אתך, ולזה ישמעו אליו לכל אשר יצום אף אם יהיה נגד תורת בני נח, והשנית בעתיד, שיאמינו במשה לעולם שהוא שליח השם.

יד ולזה לא ישמעו לשום נביא שיבא לסתור דברי משה אם לא ישמעו מפי השם שהוא שליח לכך, כי השומע לנביא לעבור על דברי משה שלא בהוראת שעה, הרי זה כמי ששומע לנביא לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השם יתברך, שאין ראוי

4 שמות י"ט ט'.

4–7 בעבור–הענן] S om. by homoioteleuton. || 10 בדברי אתך] A בדברו עמו. || 10–11 ולזה ישמעו] A ושישמעו. || 11 אליו] S אלו. || 16 משה] A תורה.

obey a prophet. It is for a thing of this kind that the prophet Iddo[1] was punished by being devoured by a lion, because he obeyed another prophet and violated that which he himself heard from God. It is clear therefore that we must believe no one, whether he be a prophet or one professing to be a prophet, if he says that he was sent by God to abolish the words of Moses, or if he says that they are temporary and that the time has come for their abolition, unless his mission can be proved as publicly as the mission of Moses was proved in the presence of six hundred thousand people.

As to the question whether there will ever be in the future such a great publicity as the first, when all Israel will hear the voice of the Lord God speaking to them out of the midst of the fire, the opinion of our Rabbis is that there will be such an event. Thus we read in Midrash Hazit,[2] on the biblical verse, "Let him kiss me with the kisses of his mouth,"[3] "Said Rabbi Judah, when the Israelites heard the first two commandments, the Torah was impressed upon their minds and they learned without forgetting. Then they came to Moses and said, Moses our teacher, You be the messenger between us, as is said, 'Speak thou with us and we will hear.'[4]

---

[1] See above, p. 155, note 3.

[2] See above, p. 12, note 1. The citation is found in the first section, ed. Lublin, p. 123.

[3] Cant. 1, 2.

[4] Ex. 20, 19.

לשמוע לנביא על כך, שעל דבר זה נענש עדו הנביא שהמית אותו האריה, לפי ששמע לנביא אחר לעבור על מה ששמע הוא בעצמו מפי השם יתברך. ולזה הוא מבואר שאי אפשר להאמין לשום אדם הן שיהיה נביא או מתפאר בנבואה שיאמר שהוא שליח השם לסתור דברי משה ולומר שהם זמניים ושהגיע זמנם ליבטל, עד שתתאמת לנו שליחותו בפומבי גדול כמו שנתאמת לנו שליחות משה במעמד ששים רבוא.

טו ואולם אם אפשר שימצא בעתיד פומבי גדול כראשון שכל ישראל ישמעו קול ה' אלהים מדבר אליהם מתוך האש, דעת רבותינו ז"ל הוא שעתיד שימצא, שכך כתוב במדרש חזית על פסוק ישקני מנשיקות פיהו, אמר רבי יהודה בשעה ששמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך נתקע תלמוד תורה בלבם והיו למדין ולא משתכחין, באו אצל משה ואמרו לו משה רבינו תעשה אתה פרוזביון, רוצה לומר שליח בינותינו, שנאמר דבר אתה עמנו ונשמעה, חזרו

12 שיר השירים א' ב'. || 17 שמות כ' י"ט.

11 הוא שעתיד] A שהוא עתיד. || 15 למדין] S מלמדין. || משתכחין] S משכחין. || 16 אתה] S om.

Thereupon they learned and later forgot. They said then, as Moses who is made of flesh and blood is temporary, so is his teaching temporary, i. e. it is forgotten. Hence they went back to Moses and said: we should wish that God would reveal Himself to us again, 'Let Him kiss me with the kisses of His mouth.' Said Moses in reply, not now, but in the future He will, as is written, 'I will put My law in their inward parts.' "[1] It is clear from this that the Rabbis are of the opinion that in the future all Israel will experience a second revelation like the first, which will come directly from God without any mediation.

My own opinion is that since this does not necessarily follow from an interpretation of the biblical verses, it is more proper to say that this matter depends upon the will of God. According to the Torah it belongs neither to the category of the necessary nor to that of the impossible. Our position at present is that of a prophet who heard something from God. He must not listen to any other prophet who advises him to act contrary to the command he himself received from God, unless he himself hears to the same effect from God. And even if we can verify the mission of a new prophet as the mission of Moses was verified, we

[1] Jer. 31, 33.

להיות למדין ושכחין, אמרו מה משה בשר ודם עובר אף תלמידו עובר, כלומר משתכח, חזרו ובאו להם אצל משה אמרו לו משה ולואי יגלה לנו פעם שניה ולואי ישקני מנשיקות פיהו, אמר להם אין זו עכשיו אבל לעתיד לבא, הוא שנאמר נתתי את תורתי בקרבם, עד כאן. הרי לך מפורש שדעתם ז"ל היא שכבר ימצא לכל ישראל בעתיד למוד שני כראשון מפי הקדוש ברוך הוא בלי אמצעות כלל.

טז ולפי דעתי כי אחר שאין זה מוכרח בפירוש הפסוקים שיותר ראוי שנאמר שזה הדבר תלוי ברצון האל, ואבל אין זה מחוייב שימצא ולא נמנע שימצא לפי העיון התוריי, ואנחנו היום בזה במדרגת הנביא ששמע דבר מפי השם יתברך, שאי אפשר לו לשמוע לנביא אחר לעשות הפך מה שצווה הוא בעצמו מהשם יתברך עד שישמע כן הוא בעצמו מפי השם יתברך, ואף אם תתאמת שליחות השליח כמו שנתאמת שליחות משה, לא נאבה לו ולא

5 ירמיה ל"א ל"ג.

[8 אמצעות] A adds בשר ודם. || [9 כלל] A om. || [13 בזה] S הזה. || [14 לו] S om.

will refuse to listen to him if he bids us abolish any one of the ten commandments which we ourselves heard from God.

In this way we can reply to our opponents, who argue from the verse in the Torah: "I will raise them up a prophet from among their brethren, like unto thee; and I will put My words in his mouth, and he shall speak unto them all that I shall command him."[1] This verse signifies, they say, that a law will be given through the new prophet as it was given through Moses; also that "from among their brethren," means from the brethren of Israel and not from Israel itself. Our reply to these men is that granting that, according to the verse quoted, a prophet will come to give a law, as Moses did before, the expression, "I will raise them up a prophet . . . like unto thee," signifies that his "raising up" and the verification of his prophetic mission, which is a fundamental dogma of divine law, as we have seen, must be of the same kind as the verification of Moses' prophetic mission, which took place in the presence of six hundred thousand people, so that there was no doubt and no suspicion of any kind.

---

[1] Deut. 18, 18.

נשמע אליו לבטל דבר מעשרת הדברות ששמענום אנחנו מפי השם יתברך.

יז ועל זה הדרך יושב אל החולקים עלינו ואומרים כי מה שכתוב בתורה נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו, שרוצה לומר נביא שתנתן תורה על ידו כמו שנתנה על ידי משה, ושמקרב אחיהם רוצה לומר מאחי ישראל ולא מהם. אף אנחנו נאמר להם שאף לפי דרכם שהם אומרים שהכתוב אומר שעתיד לקום נביא שתנתן תורה על ידו כמו שהיה זה במשה, מכל מקום אחר שאמר נביא אקים להם כמוך, ראוי שתהיה הקמתו ואמות נביאותו שהיא אמות שליחות השליח שהוא עיקר לתורה האלהית כמו שאמרנו על הדרך שנתאמתה נבואתו של משה במעמד ששים רבוא ובלי ספק ובלי שום חשד:

---

4 דברים י״ח י״ח.

---

9 שאף] A om. || שהם אומרים] A שאף אם נודה. || אומר] S מדבר. || 10 לקום] S om. || 12 נביאותו] A שליחותו. || 15 ובלי] A adds שום.

CHAPTER 20

An opponent might say that the passage in the Torah, "If there be a prophet among you, I the Lord do make Myself known unto him in a vision, I do speak with him in a dream. My servant Moses is not so . . . ,"[1] has reference merely to Aaron and Miriam, but there may be in the future a prophet like Moses or even greater. Similarly the expression, "And there hath not arisen a prophet since in Israel like unto Moses,"[2] does not signify that there will never be another like him or even greater than he. For we find similar expressions where we know that another like the persons so characterized will arise in the future. Thus we find in reference to Hezekiah, "After him was none like him among all the kings of Judah, nor among them that were before him."[3] Similarly in reference to Josiah we find, "And like unto him was there no king before him, that turned to the Lord . . . neither after him arose there any like him."[4] And yet it is not possible that there shall never arise another like him or even greater than he, for the Messianic king will be equal to him or greater. The expression, "there has not arisen like him," does not mean that there will never arise a person like him, but that in some specific attribute there will be none like him, or

[1] Num. 12, 6.
[2] Deut. 34, 10.
[3] II Kings 18, 5.
[4] Ibid. 23, 25.

פרק כ

א יש לבעל הדין לחלוק ולומר כי זה שנאמר בתורה אם יהיה נביאכם ה׳ במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וגו׳, לא נאמר אלא על אהרן ומרים, אבל כבר אפשר בעתיד שימצא נביא כמשה או גדול ממנו, וכן ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אינו מורה על שלא ימצא לעולם כמוהו או גדול ממנו, כי כבר ימצא זה הלשון על דבר שימצא כמוהו בעתיד, וזה שהרי אמר הכתוב על חזקיה ואחריו לא היה כמוהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו, וכן נאמר על יאשיהו וכמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה׳ וגו׳ ואחריו לא קם כמוהו, ואי אפשר שלא יקום כמוהו לעולם או גדול ממנו, שהרי מלך המשיח יהיה כמוהו או גדול ממנו, אבל פירוש לא קם כמוהו אינו שלא יקום כמוהו לעולם אלא שלא קם כמוהו בתואר מה

3 במדבר י״ב ו׳. || 6 דברים ל״ד י׳. || 10 מלכים ב׳ י״ח ה׳. || 11 שם כ״ג כ״ה.

4 בחלום–בו] A om. and adds וגו׳. || 8 לעולם] S om. || 9 דבר] A הדרך. || 10 היה] A קם.

the meaning is that there was no one like him in the entire period of the kings until the exile when the kingdom was cut off from the seed of David, but not that there will never be another like him. There is no reason therefore why we should not say the same here. "There hath not arisen a prophet since in Israel like unto Moses," means that there was none like him in the entire period of the prophets until the prophetic institution ceased; but there will be another in the future like him or even a greater than he. As for the word "since" (עוד), which is used in reference to Moses and not in the other cases cited, the word "since" (עוד) denotes a short time, as, "Let him drink, and forget his poverty, and remember his misery no more (עוד)."[1] עוד denotes here the time during which the effect of the wine is still present. Similarly, "Neither shall they learn war any more (עוד),"[2] means in that generation. Also, "The vile person shall be no more (עוד) called liberal,"[3] is to be explained in the same way.

The answer to such an argument is that our conviction concerning the superiority of Moses as a prophet does not rest merely upon the verses quoted, else the opponent might say that the passage reads, "hath not arisen *in Israel*," but he might have arisen among other nations. The real basis of our opinion is that Moses asked

[1] Prov. 31, 7.

[2] Is. 2, 4.

[3] Ibid. 32, 5.

יחידי, או שבכל אותו משך זמן שנמשכו המלכים עד הגלות שנפסקה המלכות מזרע דוד לא קם כמוהו מכל אופן, לא שלא יקום כמוהו לעולם, ואם כן מה המונע שלא נאמר כן בכאן כי מה שאמר הכתוב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה רוצה לומר שבכל אותו זמן שנמשכו הנביאים אחריו עד שנפסקה הנבואה מהם לא קם כמוהו, ואבל בעתיד כבר ימצא כמוהו או גדול ממנו, ואם בעבור מלת עוד שנזכרה במשה יותר, אין לשון עוד מורה אלא על זמן מועט, כמו ישתה וישכח רישו ועמלו לא יזכר עוד, שפירושו כל זמן שלא יצא היין ממנו, וכן ולא ילמדו עוד מלחמה, שרוצה לומר באותו הדור, וכן לא יקרא עוד לנבל נדיב וגו'.

ב והתשובה בזה שאין הכרח מדרגת נבואת משה מן הכתובים שאמרנו בלבד, שאם כן כבר היה אפשר לבעל דין לחלוק ולומר כי בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, אבל עיקר ההכרח הוא ממה שנמצא בתורה שבקש משה רבינו מהשם

10 משלי ל"א ז'. || 11 ישעיה ב' ד'. || 13 שם ל"ב ה'.

1 זמן] A מן הזמן. || 3 לא] S om. || 4 כן] A om. || 9 יותר] A om. || 11–12 וכן–הדור] A om. || 16 קם] A יקום. || 17 קם] A יקום.

of God that Israel and himself should be raised above all other nations in respect to prophetic inspiration. This is what he asked for when he said, "So that we are distinguished, I and Thy people, from all the people that are upon the face of the earth."[1] He asked of God two things, first, that no nation should be equal to Israel, i. e. that the Shekinah should not rest upon the idolatrous nations and give them prophetic inspiration. So our Rabbis say, "Moses asked that the Shekinah should not rest upon the idolatrous nations, and his request was granted."[2] Second, he asked that no man should be equal to him in prophetic power, hence he said, "I and Thy people." Just as he asked that no nation should be equal to Israel in having the Shekinah rest upon them, as our Rabbis say, so it seems that in the word "I" he asked that no one should be equal to him as a prophet.

In reply to this he was told, "I will do this thing also that thou hast spoken, for thou hast found grace in My sight, and I know thee by name."[3] God therefore granted the elevation which he sought. This is the reason why the Torah testifies about him at the end that a prophet will never arise again like Moses; even in Israel, which has the prerogative of the prophetic

[1] Ex. 33, 16.

[2] Berakot 7a.

[3] Ex. 33, 17.

שתתעלה מדרגת כל ישראל ומדרגתו בנבואה מכל שאר האומות, וזה הוא מה שבקש משה רבינו מהשם יתברך כשאמר לו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה, כי בקש ממנו שני דברים, האחד שלא תשוה שום אומה לישראל, וזה שלא תשרה שכינה על אומות העולם להמצא נבואה בהם, וכן אמרו רבותינו ז"ל, בקש משה רבינו שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, והשני בקש ממנו שלא ישוה לו שום אדם בנבואה, וזה אמרו אני ועמך, כי כמו ששאל שלא תשוה שום אומה לישראל בשריית שכינה עליהם כמו שפירשו רבותינו ז"ל, כן נראה ששאל במלת אני שלא ישוה שום אדם אליו במדרגת הנבואה.

ג ונאמר לו בתשובת זה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם, הרי שהודה לו השם יתברך באותו עלוי שבקש ממנו, ובעבור זה הוא מה שהעיד עליו הכתוב בסוף התורה שלא יקום נביא עוד בישראל כמשה, כלומר אפילו בישראל שהיא האומה הנבחרת לנבואה לא

3 שמות ל"ג ט"ז. || 7 ברכות דף ז' ע"א.

11 שכינה] S adds לישראל. || 14 הזה] S om.

institution, there will never arise another like him, as he was promised; not to speak of the other nations, who are not worthy of the prophetic spirit. The Rabbis indeed say, commenting on the passage, "And there hath not arisen a prophet since in Israel like Moses," there hath not arisen in Israel, but there hath arisen among the heathen, namely Balaam.[1] By this they mean to say that just as Moses' prophetic power was given to him for the sake of Israel, as we explained in chapter twelve of this Book, so Balaam owed the degree of prophetic power which he attained, though only a diviner, solely to Israel, namely in order that he should bless them. They can not mean that Balaam's prophetic power was equal to that of Moses, Heaven forbid! God had promised him, "I will do this thing also that thou hast spoken, for thou hast found grace in My sight, and I know thee by name." In other words, God granted his request that no prophet should be equal to him in prophetic power, and that the gift of prophecy should not be given to the Gentiles.

Moses, seeing that God granted his request, inferred from this two things: First, that prophecy does not come to a man by nature, but by the will of God. Hence God granted Moses' request that the prophetic gift should not be given to the

[1] Sifre to Deut. 34, 10.

יקום כמוהו לעולם כמו שהובטח על כך, וכל שכן בשאר אומות שאינן ראויות שתחול עליהם הנבואה. ומה שאמרו רבותינו ז״ל ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, בישראל הוא דלא קם אבל באומות העולם קם ומנו בלעם, אמנם אמרו זה להורות כי כמו שמדרגת משה בנבואה היתה בעבור ישראל, כמו שפירשנו בפרק י״ב מן המאמר הזה, כן בלעם לא הגיע לאותה מדרגה שהשיג בנבואה עם היותו קוסם אלא בשביל ישראל כדי שיברכם, אבל לא שתשוה מדרגת בלעם למדרגת משה חלילה, שכבר נאמר לו גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם, שהודה לו השם יתברך שלא תשוה מדרגת שום נביא למדרגתו ושלא תחול נבואה על אומות העולם.

ד ולפי שראה משה שהודה לו השם יתברך בקשתו שבקש, הבין ממנו שני דברים. האחד שהנבואה לא תחול על האדם בטבע אלא ברצון אלהי, ולפיכך הודה לו שלא תחול הנבואה על אומות

3 ספרי על דברים ל״ד י׳.

2 עליהם] A בהם. || 4 דלא] S שאינו. || 5 ומנו] S ומהו. || אמנם] S om. || 16 שבקש] A adds ממנו. || דברים] A ענינים. || 18 הודה] S הורה.

heathen. For if prophetic inspiration came by nature, God would not deprive mankind of their natural good by refusing prophecy to the heathen. Second: he inferred that his own prophetic gift would be something miraculous, transcending the power of the human mind, which the latter could not grasp by means of prophetic inspiration even through the Torah, and even though he was prepared for it. For if his power had been such as the human mind was itself capable of attaining, God would not have promised as he did, "I know thee by name," and that no prophet would arise in Israel like Moses. God does not deprive any one of his natural benefits, so as to refuse the gift of prophecy to a member of the people of Israel, the nation that is chosen as a seat of the prophetic gift, if he is prepared for it. But if Moses' prophetic power was a miraculous thing, and a result of extraordinary divine grace, such as human nature alone can not attain, God could have promised that He would not lend such grace to any one else.

Now Moses, having perceived that the moment was propitious for obtaining grace, added another request, namely, "Show me, I pray Thee, Thy glory."[1] Moses thought that since God consented to give him special grace, such as no man can attain, He would also consent by special grace to let him see or apprehend the divine glory, though it is not in the nature of man to

---

[1] Ex. 33, 18.

העולם, שאם היתה חלה בטבע לא היה השם יתברך מונע טוב מבעליו שלא תחול הנבואה על אומות העולם. והשני הבין ממנו שנבואתו תהיה ענין נסיי ודבר שהוא למעלה ממדרגת השכל האנושי להשיג בנבואה אפילו מצד התורה ואף אם יהיה מוכן אליה, שאם היה בחק השכל האנושי שישיגנו איך הבטיחו השם יתברך ואדעך בשם ושלא יקום בישראל נביא כמשה, הנה השם יתברך אין ראוי שימנע טוב מבעליו, שאם יהיה אדם מישראל שהיא האומה הנבחרת לחול הנבואה מוכן לאותה מדרגה שלא ישפיעה עליו ברצונו. אבל בלי ספק להיות נבואתו ענין נסיי בחסד מופלג שאין מחק האדם שישיגנו, הבטיחו שלא יעשה אותו החסד לזולתו.

ה ובעבור שהרגיש משה שהיתה שעת רצון לעשות עמו חסד חנם, סמך לזה שאלה אחרת ואמר הראני נא את כבודך, כי חשב שאחר שהודה לו השם יתברך לעשות עמו חסד חנם שאין שום אדם ראוי להשיגו, שגם ראיית או השגת כבודו אף על פי שאינו

15 שמות ל״ג י״ח.

[2] הנבואה] S om. || [4] האנושי] A om. || [11] ישפיעה] S ישפיע. || [15] חנם] A om. || [17] ראוי] S ראו.

have such apprehension. The reply to this was, "Thou canst not see My face, for man can not see Me and live."[1] Our Rabbis[2] explain this to mean, not even the angels, who are ever-living. The meaning of the reply is, then, this: Do not think that the reason I withhold this power from you is because it is not in the nature of *man* to have it, but because it is not even in the nature of the ever-living angels to have such power. Therefore you can not attain such a degree, for it is enough if you attain to the power of apprehension of angels, more than that you cannot have. For this reason he did not withhold from him the apprehension of the "back,"[3] i. e. a knowledge of the manner in which existing things result from God's causality. He withheld from him only an apprehension of His "face", i. e. a knowledge of God's essence, which no one but God Himself can have.

It follows, then, as a result of what we have said, that since God granted Moses' request, as He said, "I know thee by name," we must understand the verse, "And there hath not arisen a prophet since in Israel like Moses," to signify a permanent miracle showing the superiority of Moses as a prophet to all the prophets who came after him. Therefore no prophet has the authority to oppose Moses' words.

---

[1] Ex. 33, 20. Note the peculiar interpretation which he quotes from the Rabbis, as if the word וחי were a noun coordinate with האדם, meaning, "man and the ever-living" (=angel).

[2] Sifre to Num. 12, 6.

[3] Ex. 33, 23.

בחק האדם שישיגהו שיראהו לו על צד החסד, ובאתהו התשובה על זה לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי, ובארו רבותינו ז"ל אפילו מלאכי השרת שהם חיים, ויהיה פירוש התשובה לפי זה לא תחשוב שההשגה הזאת שאני מונע ממך היא לפי שאין מחק האדם שישיגה, אבל לפי שאין גם זה מחק מלאכי השרת שהם חיים תמיד שישיגוה, ולזה אי אפשר שתשיג אתה המדרגה הזאת, כי די לך שתשיג כהשגת מלאכי השרת אבל להשיג יותר מהם אי אפשר. ולזה לא מנע ממנו השגת אחוריים שהיא ידיעת איכות השתלשלות הנמצאות ממנו, אלא השגת פניו שהוא השגת דבר מעצמותו שלא ישיגנה זולתו.

ו ולפי הדברים הללו אחר שהודה לו השם יתברך שאלתו כמו שאמר ואדעך בשם, ראוי שנבין כי פסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה הוא נס מתמיד מורה על גודל מדרגת משה בנבואה על כל הנביאים הבאים אחריו, ולזה לא יהיה שום נביא רשאי לחלוק על דבריו.

2 שמות ל"ג כ'. || 3 ספרי על במדבר י"ב ו'.

1 שיראהו] S שיראה. || 5 היא] S om. || 10 אחוריים] S ויחוריים.

Now it would seem according to this that the superiority of Moses as a prophet should be counted as a special and separate dogma of the Mosaic law, because it signifies the perpetuity of the latter. But an opponent may object to our interpretation. He may say, It is true that no prophet like Moses or greater than he will arise in Israel, but he may arise among the other nations, as our Rabbis say by way of comment on the verse, "He shall be exalted and lifted up, and shall be very high:"[1] He shall be exalted above Abraham, and shall be higher than Moses,[2] from which it seems that there may arise one greater than Moses. For this reason we regard this point as a derivative dogma under the principle of the genuineness of the messenger, and not as an independent dogma. Our idea is this. Granting that their interpretation is correct and there may arise in the future another prophet as great as Moses, we can not believe such a prophet or one professing to be a prophet in opposition to Moses unless we are clearly convinced of the genuineness of his mission. This means that his mission as the promulgator of a law must be verified in the presence of six hundred thousand people, as the mission of Moses was verified.

Whether such a thing will ever happen in the future, that all the people at once will hear the voice of God speaking out of the midst of the fire,

---

[1] Is. 52, 13.

[2] Yalkut Shimʻoni ad locum.

ז ורְאוי היה לפי זה למנות נבואת משה שרש פרטי בפני עצמו לתורת משה, לפי שהוא מורה על נצחיות התורה הזאת, אבל לפי שאפשר לבעל דין לחלוק על הפירוש שאמרנו ולומר שאמת הוא שלא יקום לעולם בישראל כמשה ולא גדול ממנו, אבל באומות העולם אפשר שיקום, כמו שאמרו רבותינו ז״ל על ירום ונשא וגבה מאד, ירום מאברהם וגבה ממשה וכו׳, שיראה שאפשר שיקום גדול ממשה, לזה שמנו אותו ענף מסתעף משליחות השליח ולא שרש בפני עצמו, לומר שאף אם נודה שיהיה פירוש הפסוקים כדבריהם ושיהיה אפשר שיקום בעתיד נביא אחר גדול כמשה, הנה אי אפשר לומר שיאמן שום נביא או מתפאר בנבואה לחלוק על דברי משה אם לא אחר שיתבאר לנו שליחות השליח, והוא שיתאמת שהוא שליח השם לתת תורה על ידו במעמד ששים רבוא כמו שנתאמת שליחות משה כמו שאמרנו.

ח ואולם אם אפשר שיתאמת זה בעתיד כשישמע כל העם כאחד קול ה׳ אלהים מדבר מתוך האש

7 ישעיה נ״ב י״ג. || ילקוט שמעוני, שם.

5 לעולם] S om. || 9 מסתעף] S om. || 14 אחר] S om. || 19 כאחד] S adds שליחות השליח. || קול] S בקול.

as was the case with Moses—this is something that is hidden from us and can not concern us, as it depends solely upon the wisdom of God. But as long as a prophet's mission is not verified in this manner, we will pay no attention to any one who comes to abolish permanently the commands of Moses.

There is something strange, however, in Maimonides' procedure. After having laid down the superiority of Moses' prophetic power as a principal dogma, and explained the differences between Moses as a prophet and the others, saying that all the prophets who came before Moses, as well as those who came after him, were inferior to him,—he adds as another dogma, the irrepealability and immutability of the law. From this it would seem that he thought that if not for the latter dogma, we might have to obey a prophet who desired to abolish the laws of Moses. But how can that be? How can we listen to an inferior prophet and abolish the laws of Moses, the greatest of all the prophets, as he himself says? Unless we say that his interpretation of the verse, "And there hath not arisen a prophet since in Israel like Moses," is that it refers to the period of the prophets, but that in the future there may arise a prophet equal to Moses. Therefore there is the need of an additional dogma, the irrepealability of the Law. But we have made it clear that there

כאשר היה זה במשה, אין לנו עסק בנסתרות, כי זה דבר תלוי בחכמת השם בלבד, וכל עוד שלא יתאמת שליחות השליח על זה הדרך לא נשמע לשום אדם הבא לבטל דברי משה שלא בהוראת שעה.

ט ויש לתמוה על הרמב״ם ז״ל שעם שעשה נבואת משה עקר מן העקרים ובאר ההבדלים שיש בין נבואת משה לזולתו, ואמר כי כל הנביאים הקודמים לפניו והבאים אחריו כולם הם למטה ממדרגתו, חזר לעשות עקר שלא תנוסח התורה ושלא תשתנה, ונראה שדעתו לומר שאלמלא העקר הזה כבר היה אפשר לשמוע לנביא לבטל דברי משה, והוא תימה איך נשמע לנביא הקטן במדרגה לבטל דברי משה שהוא גדול מכל הנביאים הבאים אחריו לפי מה שכתב הוא ז״ל. אלא אם תאמר כי דעתו לומר כי פירוש ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, רוצה לומר בכל ימי משך הנביאים, אבל אפשר בעתיד שיקום נביא אחר כמוהו, ולזה הוצרך לעשות עקר אחר שלא תנוסח התורה, וכבר בארנו אנחנו שאי

4 הבא] S om. || 10 התורה] S הדת. || 14 מכל] S om. || 15 אם תאמר] A om. || 16 רוצה לומר] S om.

can not arise at any time another prophet greater than Moses or equal to him; and that it is not proper to listen to an inferior prophet at any time who desires to abolish the laws of his superior. But inasmuch as the opponent may obstinately insist that there may arise in the future among the other nations a prophet equal to Moses or greater than he, we did not lay down the superiority of Moses as a basic dogma, but only as a derivative dogma depending upon the dogma of the genuineness of the prophet's mission. The result is that we can not permanently abolish the laws of Moses at any time unless we can verify the prophet's mission in the way in which the mission of Moses was verified. Hence we do not have to regard the irrepealability of the Law as a main principle or dogma, as Maimonides did. For we have made clear that there is no evidence of it in the Torah. It is not therefore an independent principle, but a true belief, which depends upon the genuineness of the prophet's mission, as we explained. The same idea seems to be contained in the words of our Rabbis in Torat Kohanim.[1] Commenting on the verse in Leviticus,[2] they say: "These are the commandments"—this shows that hereafter no prophet is authorized to make changes; "Which the Lord commanded Moses"—the messenger is worthy of the one who sent him. We see here that the Rabbis attach the perpetuity of the Law and the commandments to the mission of the prophet. This is what we desired to explain.

[1] See above, p. 108, note 1.

[2] 27, 34.

אפשר שיקום נביא אחר גדול ממשה בשום זמן ולא כמוהו, ושאין ראוי לשמוע לנביא הקטן בשום זמן לבטל דברי מי שגדול ממנו, אבל לפי שיש למתעקש לחלוק ולומר שאפשר שיקום בעתיד באומות נביא אחר כמשה או גדול ממנו, לא שמנו נבואת משה שרש אלא ענף נמשך לשליחות השליח, לומר שאי אפשר לבטל דברי משה בשום זמן שלא בהוראת שעה אם לא אחר שיתברר לנו אמתת שליחותו כמו שנתברר שליחותו של משה, ובזה לא נצטרך לעשות שרש ולא עקר שלא תנוסח התורה כמו שעשה הרמב"ם ז"ל, כי כבר בארנו שהוא דבר שאין לו ראיה מן התורה ואינו עיקר בפני עצמו, אבל היא אמונה אמתית ודבר נמשך לשליחות השליח כמו שבארנו. וכן יראה מלשון רבותינו ז"ל בתורת כהנים, אמרו אלה המצות, מלמד שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אשר צוה ה' את משה, כדאי השליח לשולחו, הרי שתלו נצחיות התורה והמצות בשליחות השליח, וזה מה שרצינו לבאר:

15 ויקרא כ"ז ל"ד.

CHAPTER 21

The Torah is called "testimony" (עדות), as we read, "And in the ark thou shalt put the testimony;"[1] "If thy children keep My covenant and My testimony that I shall teach them."[2] This is to signify that the Torah must be understood literally like the testimony of witnesses. When witnesses testify, we do not say let us change the time or interpret the testimony so that the witnesses shall not be guilty of perjury. For example, if they testified that Reuben killed Simeon on the first day of the week, and their testimony is proved false, we do not say let us interpret their testimony so that they shall not be false witnesses, viz. that "on the first day of the 'week'" means on the first of the seven years ending with the sabbatical year; or that "killed" means did not give him alms to support him, or did not teach him Torah, which would give him life in the world to come. We do not say all this because testimony must be understood literally, and if witnesses are shown to have given false testimony, they must be put to death, and we do not interpret their words so as to save them from death. In the same way the law of God is called testimony because the commandments must be understood literally. We must not give them figurative interpretations and read into them conditions or time limitations which are not there.

---

[1] Ex. 25, 21.

[2] Ps. 132, 12.

פרק כא

א נקראת התורה עדות כמו שאמר הכתוב ואל הארון תתן את העדות, אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם, לומר כי כמו שהעדות אי אפשר שלא יובן כפשוטו, ולא נאמר נחלף הזמן או נעשה לו פירוש או צורה באופן שלא יוזמו או יוכחשו העדים, ואם העידו שראובן הרג את שמעון באחד בשבת והוזמו לא נאמר נפרש העדות באופן שלא יהיו זוממין, בשנאמר כי באחד בשבת רצה לומר בשנה ראשונה לשמטה, או שנאמר כי מה שאמרו שהרגו הוא בעבור שלא נתן לו צדקה להחיותו, או בעבור שלא למדו תורה להביאו לחיי עולם הבא, לפי שהעדות ראוי שיובן כפשוטו, ואם הוזמו העדים נהרגין ולא נפרש דבריהם כדי שלא יהיו נהרגין, כן תורת השם נקראת עדות בעבור שראוי שיובנו המצות כפשטן, ולא נעשה להם צורות ופירושים לומר שיש בהם תנאי או זמן מוגבל שלא נזכר בהם.

2 שמות כ"ה כ"א. || 3 תהלים קל"ב י"ב.

[3] העדות] A adds .אשר אתן אליך

Therefore David said, "The testimony of the Lord is sure,"[1] i. e. it is true as written. And the burden of proof is upon him who gives figurative interpretations, saying for example that the prohibition of swine's flesh was temporary, or that 'swine' means the evil instinct, and so on, or that the important thing in the Torah is belief and not performance of the commandments. He can not abolish the literal meaning of the commandments by imposing a condition or time limitation which is not mentioned. This is what the Psalmist meant when he said, "The proud have digged pits for me, which is not according to Thy law."[2] Then he explains that the pits are their statement that, "All Thy commandments are only a matter of belief (אמונה)"[3], and that their time has already passed and there is no need of performing the commandments at all. And with this "falsehood they pursue me."[4] Therefore, "Help Thou me," for I need Thy help, else, "They had almost consumed me upon the earth."[5] But with all that, "I forsook not Thy precepts." He ends up, "Quicken me after Thy loving kindness, and I will observe the testimony of Thy mouth." The meaning is: they had almost consumed me, but Thou with Thy loving kindness quicken me, and I will keep the commandments according to their literal

[1] Ps. 19, 8.

[2] Ibid. 119, 85.

[3] Ibid. 86. Note the peculiar interpretation.

[4] Ibid. Note peculiar interpretation.

[5] Ibid. 87.

ב ועל זה אמר דוד עדות ה' נאמנה, כלומר שהיא אמתית כפשוטה, והבא לפרש ולשנות ולעשות צורות ולומר שאיסור החזיר היה זמניי או נאמר על יצר הרע וכיוצא בזה, ושעקר כל התורה תלוי באמונת הלב ולא במעשה המצות, עליו להביא ראיה, כי אין בידו לבטל פשט המצות ולומר שיש בהם תנאי או זמן שלא נזכר. ואל זה רמז המשורר באמרו כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך, ובאר שהשיחות הם שאומרים כי כל מצותיך אמונה בלבד, ושכבר עבר זמנם ושאין צורך למעשה המצות כלל, ובזה השקר רדפוני, ועל כן עזרני כי אני צריך לעזרתך, שאם לא כן כמעט כלוני בארץ ועם כל זה אני לא עזבתי פקודיך, וחתם דבריו כחסדך חייני ואשמרה עדות פיך, כלומר שהם כמעט כלוני ואתה בחסדך חייני ואשמרה המצות

1 תהלים י"ט ח'. || 8 שם קי"ט פ"ה.

6 פשט] S om. || 13 פקודיך] A om.

meaning, for they are the testimony of Thy mouth, i. e. they are like testimony, which must be understood literally. No man has the power to abolish the literal meaning of the commandments by interpretation.

Though there are many passages in the Torah concerning which all the wise men agree that they bear allusion to noble, sublime and intellectual things, like the story of the Garden of Eden, and the four rivers, and so on, nevertheless they do not deny the reality of the literal meaning. Their opinion is that while those things do exist in reality, they at the same time bear allusion to more noble and celestial things. Thus, the account of the tabernacle refers to real things, and at the same time bears allusion to sublime and celestial things. In the same way the human organism has by nature a tongue, teeth and lips for eating, the same as in the lower animals, but at the same time they exist in man for a nobler purpose also, namely as organs of speech and expression to laud God and speak His praises, which is a nobler purpose than that which they serve in animals. So in the world of nature, we find four rivers and so on, which at the same time allude to more noble things. In this way the Rabbis say,[1] Jerusalem on earth is representative of Jerusalem in heaven.

[1] Ta'anit 5a; ed. Malter, p. 27.

כפשטן שהם עדות פיך, כלומר כעדות שיובן כפשוטו ואין כח ביד שום אדם לפרש ולבטל פשט המצות.

ג וזה כי אף אם נמצאו בתורה דברים רבים הסכימו בהם כל החכמים היותם רומזים לענינים נכבדים עליונים, ענינים שכליים כספור גן עדן והארבעה נהרות וזולתם, לא בעבור זה הכחישו מציאותם ושלא יהיו אמת כפשטן, אבל יאמרו שעם היות הדברים ההם נמצאים כן במציאות, יש בהם רמז לענינים יותר נכבדים עליונים, כמו שמלאכת המשכן נמצאת כן במציאות והוא רמז לענינים עליונים נכבדים, וכן בטבע ההויה האנושית נמצאו בה הלשון והשנים והשפתים לצורך האכילה כמו שהם נמצאים בבעלי חיים, ועם כל זה הם באדם לתכלית יותר נכבד שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח השם ולספר תהלותיו שהוא תכלית יותר נכבד מן התכלית שנמצאו בעבורו בבעלי חיים, וכן בעולם נמצאו דברים מצד טבע ההויה כארבעה נהרות וזולתם שהם רומזים לענינים יותר נכבדים מהם, ועל דרך זה הוא שאמרו כי ירושלים של מטה הוא משל לירושלים של מעלה, ולא אמרו כן

19 תענית דף ה' ע"א.

In saying this they do not mean to deny that Jerusalem does exist on earth and serves an important purpose, namely as the dwelling place of the Shekinah. Nor do we deny the existence of Ezekiel for an important purpose in himself like any other righteous man, because the Bible says, "Thus shall Ezekiel be unto you as a sign."[1] In the same way we must understand that there are in the Torah expressions which allude to other nobler and more sublime things, and yet are also true in their literal meaning. This is especially true of the commandments. They do allude to noble and sublime things, but at the same time there is an important purpose in themselves and in their performance. This is the reason why the Torah is called testimony, as we have explained, namely to signify that the words are true in their literal meaning, and that they must not be interpreted figuratively so as to abolish the literal meaning.

Chapter 22

The Torah which we have to-day and which has been handed down to us by unbroken tradition from father to son is the same that was given to Moses on Sinai, without any change. It could not have received change in the time of the first temple when the priests and teachers were in the temple and the Torah was well known to everybody. And though there were among them

---

[1] Ezek. 24, 24.

להכחיש מציאות ירושלים של מטה שהיא לענין נכבד מצד עצמו כלומר שתהיה משכן לשכינה, כמו שלא נכחיש מציאות יחזקאל והיותו מצד עצמו לתכלית נכבד כמציאות אחד מן הצדיקים, בעבור שאמר הכתוב והיה יחזקאל לכם למופת, וכן נבין שיש בתורה דברים רומזים לענינים אחרים נכבדים ולרמזים עליונים, והם עם זה אמתיים כפשוטן, וכל שכן המצות שעם שיש בהם רמז לענינים נכבדים עליונים, יש בהם גם כן תכלית נכבד מצד עצמן ומצד המעשה שבהן, ובעבור זה נקראת התורה עדות כמו שאמרנו, לומר שהן אמתיות כפשטן ולא נעשה בהן צורה לבטל הפשט:

פרק כב

א התורה שהיא בידינו היום לפי משך הקבלה מאבות לבנים היא שנתנה למשה בסיני בלי שנוי כלל, וזה כי בזמן בית ראשון שהיו הכהנים ומורי התורה בבית המקדש והתורה מפורסמת בפי הכל אי אפשר לה שתקבל שנוי, ואף על פי שהיו בהם

5 יחזקאל כ״ד כ״ד.

6 למופת] S למשל. || 8 שעם] A om. || 10 שבהן] S בהם.

kings who worshipped idols, they also had prophets during the entire period until the time of the destruction, who admonished the people to observe the Torah. And as for the great alarm which Josiah felt when the priest Hilkiah found a book of the Torah in the house of the Lord,[1] this does not signify that they had no copy of the Torah, for Jeremiah was alive then. But the reason was this. Amon and Menasseh were worshippers of idols and offended God, so much so that our Rabbis say[2], Menasseh cut the names of God out of the Torah and substituted names of idols in their place. Accordingly one of the priests who feared that the king might do the same with the original copy of the Torah which Moses wrote, if it got into his hands, hid it in the walls of the building. Later, in the days of Josiah, who returned to the Lord with all his heart, with all his soul and with all his might in accordance with the law of Moses, they looked for this book and could not find it. And when they repaired the temple, Hilkiah found it in the wall and was very much elated over it, as if he had found a great treasure. He then sent a message to the king, saying, I have found *the* book of the Law, the well known book which Moses wrote; he did not say I found *a* book of the law. Now the reason that king Josiah was so

[1] II Kings 22.

[2] Sanhedrin 103b.

מלכים עובדים עבודה זרה, כן גם כן היו נמצאים עמהם נביאים כל אותן הימים עד החרבן ומזהירין את ישראל על שמירת התורה. ומה שמצינו ביאשיהו שחרד חרדה גדולה על ספר התורה שמצא חלקיהו הכהן בית ה׳, לא שלא היה נמצא בידם ספר תורה או פתשגן כתב הדת, שהרי ירמיה הנביא היה קיים, אלא לפי שאמון ומנשה היו עובדי עבודה זרה ומכעיסין את השם, עד שאמרו רבותינו ז״ל כי מנשה היה קודר את האזכרות וכותב שם עבודה זרה תחתיהם, לפיכך חשש אחד מן הכהנים שאם יבא ליד המלך ספר התורה שכתב משה שיקדור את האזכרות שבו, ובעבור זה גנזו בין שורות הבנין, ואחר כך בימי יאשיהו אשר שב אל השם בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה, חפשו אחר הספר הזה ולא מצאוהו, וכשחזקו את בדק הבית מצאו חלקיה בין שורות הבנין והיה בעיניו כמוצא שלל רב, שלח אל המלך לאמר ספר התורה מצאתי, כלומר ספר התורה הידוע שעשה משה, ולא אמר ספר תורה מצאתי. ומה שחרד המלך

4 מלכים ב׳ כ״ב. || 8 סנהדרין דף ק״ג ע״ב.

16 חלקיה] A adds הכהן.

alarmed at the find and rent his garments when he heard the words of the book, is as our Rabbis explain in the Jerusalem Talmud.[1] The Torah which Moses wrote was rolled up so that it opened on the beginning of Genesis, whereas the manuscript which they found opened on the verse in Deuteronomy:[2] "The Lord will bring thee, and thy king whom thou shalt set over thee, unto a nation that thou hast not known. ." This is the reason why the king was alarmed, and not because the people had forgotten the Torah, God forbid!

Nor could the Torah have undergone change when the Israelites were exiled to Babylon. For in the beginning of the exile under Jehoiachin, before the destruction of the temple, the craftsmen and the smiths and the leaders of the wise men of Israel were exiled, Daniel was among them and also the prophet Ezekiel, as we read, "One that had escaped out of Jerusalem came unto me, saying: 'The city is smitten'."[3] And all the Jewish exiles who were scattered through all the land of Assyria had in their possession a copy of the Law, for even the Cutheans,[4] whom the king of Assyria settled in the cities of Samaria, had a copy of the Torah. When the temple was destroyed, the Torah had already

---

[1] Not in our texts, but the statement is frequently quoted. See Ginzberg, "Legends of the Jews," VI, p. 377, note 116.

[2] 28, 36.

[3] Ezek. 33, 21.

[4] See II Kings 17, 24 f.

יאשיהו על כך וקרע את בגדיו כששמע את דברי הספר, כבר פירשו רבותינו ז"ל בירושלמי טעם הדבר הזה, לפי שספר תורה שעשה משה לתחלתו הוא נגלל, ואותה שעה מצאוהו נגלל בפסוק יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו', ולפיכך חרד המלך אותה חרדה שחרד, לא בעבור שהיתה התורה נשכחת מהם חלילה.

ב וכן כשגלו לבבל אי אפשר שתשתנה, לפי שבתחלת גלות יהויכין קודם שחרב הבית גלו החרש והמסגר וגדולי חכמי ישראל, שהרי היה בהם דניאל והיה שם יחזקאל הנביא, אמר הכתוב בא אלי הפליט מירושלים לאמר הוכתה העיר, וכל גלות ישראל שהיו מפוזרין בכל ארץ אשור היה נמצא בידם פתשגן כתב הדת, שהרי אפילו אצל הכותיים שהושיב מלך אשור בערי שומרון היתה התורה נמצאת, וכשחרב הבית כבר היתה התורה

2 עיין הערה אנגלית. || 4 דברים כ"ח ל"ו. || 11 יחזקאל ל"ג כ"א.

7 מהם] A om. || 9 שבתחלת גלות] A שבתחלה בגלות. || 11 דניאל] A adds וחביריו. || 14 כתב] A הכתב. || הדת] A om. || 16 נמצאת] A מצויה. || וכשחרב] A וכשנחרב.

spread through all Babylonia and could not have undergone any change by reason of the destruction of the temple.

When Ezra returned from Babylon, only a few went with him, while the leaders of Israel and the wise men and those of noble lineage, all remained in Babylon. Thus our Rabbis say, Ezra did not leave Babylon until he made it like fine flour;[1] that is to say, he left those of pure descent and took with him those who were not pure, because he knew that in Palestine he would be able to prevent the Israelites from mixing with them. Thus none of the tribe of Levi returned with him, as we read: "And I viewed the people and the priests, and found there none of the sons of Levi."[2] He, therefore, sent to Babylon, and they sent him eighteen persons of the sons of Mahli. Since, therefore, all the great men who were conversant with the Torah remained in Babylon, Ezra would not have dared to make any changes in the Torah, for then his Torah would not have agreed with that of all those who remained in Babylon, and who lived in the cities of Samaria and in the land of Assyria and in other places, who refused to return with him.

It is true that he changed the mode of writing, as we said before, in commemoration of the second deliverance, but he was not authorized to make any changes in the content of the Torah. Changing the count of the months from Tishri instead

[1] Kiddushin 69b.

[2] Ezra 8, 15.

מתפשטת בבבל, ואי אפשר לה שתקבל שנוי מפני חרבן הבית.

ג וכשעלה עזרא מבבל לא עלו עמו אלא מתי מספר, והגדולים שבישראל והחכמים והמיוחסים שבהם כלם נשארו בבבל, אמרו רבותינו ז"ל לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסלת נקיה ועלה, כלומר שהניח הכשרים והעלה עמו כל הפסולים, לפי שבארץ ישראל יהיה בידו כח למחות שלא יתערבו בהם. תדע שהרי לא עלו עמו משבט לוי כלל, אמר הכתוב ואבינה בעם ובכהנים ומבני לוי לא מצאתי שם, עד ששלח בעדם לבבל ושלחו לו מבני מהלי י"ח, ואחר שנשארו שם כל הגדולים ויודעי התורה לא היה רשאי לשנות דבר בתורה, כי לא תהיה תורתו מסכמת עם תורת כל הנשארים בבבל והנמצאים בערי שומרון ובארץ אשור ובמקומות אחרים שלא הסכימו לעלות עמו.

ד ואף על פי ששנה הכתב כמו שאמרנו למעלה זכר לגאולה שנית, מכל מקום לא היה רשאי לשנות דבר בתורה. ומה ששנה מנין החדשים מניסן לתשרי

5 קדושין דף ס"ט ע"ב. || 10 עזרא ח' ט"ו.

6 עזרא] A om. || 7 והעלה] A ועלה. || כל] A om. || 8 יהיה] A היה. || 17 הכתב] S הכתוב.

of from Nisan was not regarded as a real change, because in the Torah also Tishri was the first month when they computed the sabbatical and the jubilee years. It is possible that they were told by Jeremiah, who in turn had a tradition going back through the prophets to Moses, that they should commemorate the second deliverance so long as they retained the Passover, which was in memory of the exodus from Egypt, in its original place. But he did not change anything of the contents of the Torah. The differences in word and expression which are found in the Torah among the other nations are due to errors of translation into the other languages by unskilled persons. The Jews were very careful about the letters of the Torah, the *plene* and *defective* writings. They prided themselves on knowing the number of letters and verses, which they recorded in the margins of their copies, calling it Masorah—a practice which the other nations did not follow. "Why were they (sc. the Scribes) called 'Soferim' (lit. counters)? Because they counted all the letters of the Torah."[1] This shows that they kept it in the form in which it was given to Moses without any change. A proof of this is that the Torah is exactly the same to-day without any change among all Israel who are scattered all over the world from the extreme east to the farthest west.

---

[1] Kiddushin 30a.

כמו שאמרנו לא חשב זה לשנוי, אחר שבמשפטי התורה היו מונין לשמיטין וליובלות מתשרי, ואולי שכך היו מקובלים מירמיה שהיתה קבלה בידו מן הנביאים עד משה שראוי לעשות זכר לגאולה השנית אחר שנשארה מצות פסח שהיא זכר ליציאת מצרים במקומה, אבל לא שנה דבר מן הכתוב בתורה כלל. ואם נמצאת התורה באומות אחרות על זולת הנוסח אשר בידינו או באיזה שנוי בקצת דברים, הנה השנוי ההוא נפל מצד המעתיקים לאומות ההן שלא היו בקיאין בה, וזה כי היהודים מדקדקים בתורה ובאותיותיה במלא וחסר ומתפארים בידיעת מנין האותיות ופסוקי הטעמים, עד שהם כותבים זה בגליוני ספריהם וקורין אותו מסורת, מה שלא יעשו כן שאר האומות, וכן אמרו למה נקרא שמם סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה, וזה לאות כי היא שמורה בידם כמו שנתנה למשה בלי שנוי, והראיה שהיא נמצאת היום ביד כל ישראל המפוזרים בכל העולם מקצה מזרח עד סוף המערב על נוסח אחד בלי שנוי.

14 קדושין דף ל׳ ע״א.

5 שהיא] S שהיה. || 15 שהיו] A שהם. || 19 בלי] A adds שום.

The Rabbis speak of certain words in the Torah as being corrections of the Scribes, for example in reference to the verse, "But Abraham stood yet before the Lord,"[1] they say that the reading ought to be, "The Lord stood yet before Abraham," but the expression was changed by the Scribes. Also, "Let me not look upon my wretchedness,"[2] they say, is a correction of the Scribes for "Let me not look upon *Thy* wretchedness,"[3] and they say the same thing about other expressions. But this does not mean that anybody changed any words in the Torah, God forbid! No one who falsifies a book would admit that he falsified it or made changes in it. How then could the Rabbis say that the Soferim (Scribes) made changes? The meaning is that from the context it would seem that Moses should have said, "Let me not look upon *Thy* wretchedness." The reason for the changed reading, "*my* wretchedness," is like a correction which a scribe makes out of respect to God. Moses was not speaking in reference to himself, but in reference to God, but he changed the expression by divine order, as a scribe changes an expression by way of euphemism. The other instances must be explained in the same way. Similarly we must explain the dots which we find in the Torah over the word ואהרן (and Aaron) in the

[1] Gen. 18, 21.

[2] Num. 11, 15.

[3] Yalkut Shim'oni, §736. The reading in Yalkut is ברעתם, in *their* wretchedness, which makes better sense. Rashi ad locum also has ברעתם.

ה ומה שאמרו רבותינו ז״ל על קצת תיבות שבתורה תקון סופרים הוא זה, כמו שאמרו ואברהם עודנו עומד לפני ה׳, וה׳ עודנו עומד לפני אברהם היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן אל אראה ברעתי, ברעתך היה לו לומר אלא תקון סופרים הוא זה, וכן בזולת זה ממה שאמרו רבותינו ז״ל שהוא תקון סופרים, אין הכונה לומר ששנה שום אדם דבר ממה שבתורה חלילה, שאין אדם בעולם שיזייף ספר שיאמר אני זייפתי או תקנתי כך וכך, ואיך יאמרו הם תקון סופרים הוא זה, אבל הכונה לומר כי לפי ענין משך הפרשה היה ראוי שיאמר ואל אראה ברעתך, ומה ששנה הכתוב ואמר ואל אראה ברעתי לא היה אלא כסופר המתקן דבריו דרך כבוד כלפי מעלה, כי משה לא היה מדבר על עצמו אלא כלפי מעלה היה מדבר, ותקן משה הלשון מפי השם כסופר המתקן הכתב דרך כבוד, וכן כל כיוצא בזה, וכן הנקודות על תיבת ואהרן

2 בראשית י״ח כ״א. || 4 במדבר י״א ט״ו.

3 עומד] A om. || 6 רבותינו ז״ל] A om. || 8 שבתורה] A שבא בתורה. || 13–16 דבריו–המתקן] A om. by homoioteleuton.

verse, "Whom Moses and Aaron numbered;"[1] over the words לנו ולבנינו (unto us and to our children),[2] and in other passages. The word in question remains in the text, and the dot indicates something intermediate between retaining the word and deleting it. The meaning is that though the text reads, "Whom Moses and Aaron numbered," the one who did the numbering was Moses, while Aaron was merely with him, and his name is mentioned out of respect, for Moses was the important person in the act and not Aaron. Similarly the dots on לנו ולבנינו are intended to show that though children may be obligated by the parents, the obligation is not of the same degree as when the parents obligate themselves. The other cases must be explained in a similar manner.

Chapter 23

A thing is perfect if we can not conceive it to receive addition or diminution. Now since David characterizes the Torah as perfect, it follows that it can not in any respect be deficient in the realization of its purpose. Now every written document of whatever nature it be, can be understood in two different ways, one of which

[1] Num. 3, 39.

[2] Deut. 29, 29.

בפסוק כל פקודי הלוים אשר פקד משה ואהרן, ועל לנו ולבנינו, וכיוצא בהם, הטעם בזה הוא כי הנקודה על התיבה עם שתשאר כתובה הנה היא באמצעות בין כתיבת התיבה והעדרה, כאלו יאמר כי אף על פי שכתוב אשר פקד משה ואהרן, היה המונה משה, ואהרן היה טפל לו, אלא שנכתב דרך כבוד, כי משה בלבד היה העקר, וכן לנו ולבנינו להורות כי אין חיוב הבנים על פי האבות כל כך כחיוב האבות על עצמם אף על פי שהבנים מתחייבים על פי האבות, וכן כלם על זה הדרך:

פרק כג

א הדבר השלם הוא אשר לא ידומה עליו תוספת ולא חסרון. ואחר שנמצא דוד יתאר תורת השם בשהיא תמימה, הנה אי אפשר שיהיה בה שום חסרון להגעת שלמותה ותכליתה. ומאשר כל דבר הנכתב מאיזה מין שיהיה כבר אפשר שיובן בשתי הבנות מתחלפות, עד שאפשר שתהיה ההבנה האחת

1 במדבר ג׳ ל״ט. || 2 דברים כ״ט כ״ט.

1 פקוד הלוים] S, A הפקודים. || 12 הוא] A om. || 13 תורת השם] A אותה.

corresponds to the intention of the writer and the other is very far from it. Thus Maimonides says in his epistle on resurrection that the expression, "Hear O Israel, the Lord our God, the Lord is One,"[1] is understood by the Jews to mean absolute unity, whereas the Christians interpret it to teach the Trinity. For this reason it was necessary, in order that the divine Torah should be perfect and should be understood in the correct way, that when God gave the Torah to Moses in writing, He should explain it to him in the proper manner. Similarly Moses explained it to Joshua, Joshua to the elders, the elders to the prophets, and so from generation to generation, so that there should be no doubt in the correct meaning of the written document.

This interpretation of the written law which Moses transmitted to Joshua and Joshua to his successors, is called the oral law, because this interpretation can not be in writing, else the same uncertainty of which we spoke would attach to this writing as to the first, and we should require an interpretation of the interpretation, and so on without end. Thus the Mishnah, which is an interpretation of the written Torah, gave rise to doubt and confusion and required another interpretation, namely the Talmud, which Rab Ashi composed to explain the Mishnah. The Talmud,

[1] Deut. 6, 4.

מסכמת לכונת האומר והשנית מתחלפת לה מכל וכל, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל באגרת תחית המתים כי שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד העברים יבינו ממנו האחדות הגמורה והנוצרים יפרשו אותו על כונת השלוש, בעבור זה היה מחוייב, כדי שתהיה תורת ה׳ תמימה ותובן על הכונה הראויה, שבתת השם יתברך אותה אל משה בכתב יפרש אותה לו על הכונה הראויה, וכן משה ליהושע וכן יהושע לזקנים וזקנים לנביאים וכן דור אחר דור, כדי שלא יפול שום ספק בהבנת הכתב כפי מה שראוי.

ב ולפירוש הזה מתורה שבכתב שמסר משה ליהושע ויהושע לבאים אחריו הוא שקראו תורה שבעל פה, לפי שאי אפשר שיבא הפירוש הזה בכתב, כי בכתב ההוא יפול גם כן הספק שאמרנו שיפול במכתב הראשון, ויצטרך פירוש לפירוש וכן לבלתי תכלית, כמו שקרה לחבור המשניות שהוא פירוש תורה שבכתב שנפל בו מן הספק והמבוכה עד שהוצרך לפירוש אחר, והוא חבור התלמוד שעשה רב אשי לפרש המשניות, וכן התלמוד שהוא

3 דברים ו׳ ד׳.

4 הגמורה] A om. || 5 בעבור] A שבעבור. || 6–7 שבתת–אותה] A שבתת אותה השם.

in turn, which is an interpretation of the Mishnah, required another interpretation, and so there is a multiplicity of commentaries on the Talmud and a variety of opinions, and the same is true of the commentaries. It is clear, therefore, that the written Torah can not be perfect unless it is accompanied by this oral interpretation, which is called the oral law.

This is why the Rabbis say, God made a covenant with Israel only for the sake of the oral law. This is because the written law can not be understood except with the oral law, and also because the law of God can not be perfect so as to be adequate for all times, because the ever new details of human relations, their customs and their acts, are too numerous to be embraced in a book. Therefore Moses was given orally certain general principles, only briefly alluded to in the Torah, by means of which the wise men in every generation may work out the details as they appear.

These principles are mentioned in Torat Kohanim,[1] in the beginning, in the baraita which begins, "Rabbi Ishmael said, Thirteen rules are applied in the interpretation of the Torah, the inference from minor to major, similarity in

[1] See above, p. 108, note 1.

פירוש המשניות הוצרך לפירוש גם כן ורבו עליו הפירושים וחלוקי הסברות, וכן על הפירושים גם כן, ולזה הוא מבואר שאי אפשר שתהיה התורה שבכתב שלמה אם לא בהמצא עמה הפירוש הזה על פה, וזהו הנקרא תורה שבעל פה.

ג ועל זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, וזה לפי שאין מציאות להבנת התורה שבכתב אלא עם תורה שבעל פה. ועוד לפי שאי אפשר שתהיה תורת השם יתברך שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעניני האנשים, במשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאד משיכללם ספר, על כן נתנו למשה בסיני על פה דרכים כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים.

ד והם הדרכים שנזכרו בתורת כהנים בתחלתו באותה ברייתא המתחלת ר' ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר מגזרה שוה

---

2 וחלוקי הסברות] A om. || 12 במשפטים] S כמשפטים. || 14 דרכים] S דברים. || 17 הדרכים] S הדברים.

expression . . ." By means of these principles, or of any one of them, we may know something that is not explicit in the Torah. But if a thing is expressed in the Torah, or is handed down by tradition, the principles mentioned have no force to abolish the text or the tradition. Thus we find often in the Talmud the question asked, "How do you know?" and the answer is, "It is a *halakah* which dates from Moses and Sinai." We also find the expression used by an opponent, "If it is a matter of tradition, we will accept it, but if it is a question of inference, we can argue against it."

A point which is not handed down by tradition, but is the result of applying one of the thirteen principles or some other mode of inference, is liable to be the subject of difference of opinion among the learned men of Israel. Hence in order to remove dispute as much as possible and make the Torah perfect, divine wisdom decreed that the decision in every generation should belong to the majority of the learned, as we read, "To incline after the many;"[1] also, "Thou shalt not turn aside from the sentence which they shall declare unto thee, to the right hand, nor to the left."[2] The Rabbis comment on this: Even if they tell thee the right is left and the left is right. The meaning is this: Every person thinks he has more understanding,

[1] Ex. 23, 2. Note the peculiar interpretation, which is rabbinic.

[2] Deut. 17, 11. Cf. Sifre a. l. for the rabbinical comment.

וכו'. ועל ידי אותן הדרכים או אחד מהן יודע כל מה שלא נמצא בתורה בפירוש, אבל מה שנמצא בתורה בפירוש או בקבלה אין היוצא באותן הדרכים מועיל ולא מעלה ולא מוריד לבטל הכתוב או הקבלה, ובעבור זה תמצא פעמים הרבה בתלמוד שיאמרו זו מנין לך, ויאמר המשיב הלכה למשה מסיני, וכן יאמר המקשה אם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה.

ה ולפי שאפשר שיפול מחלוקת בין חכמי ישראל בדבר שלא בא הקבלה בו אלא שיוצא באחת מהי"ג מדות או באחת משאר דרכי ההבנה, הסכימה החכמה האלהית כדי שתהיה תורת השם יתברך תמימה לסלק המחלוקת ההוא במה שאפשר, וזה בשנתנה ההכרעה בכל דור ודור לרוב החכמים ואמרה אחרי רבים להטות, ואמרה גם כן לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ובארו רבותינו ז"ל אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכונתם בזה לומר כי לפי שכל אדם מדרכו לחשוב מחשבות וליחס לעצמו

15 שמות כ"ג ב'. || דברים י"ז י"א.

2 שנמצא] A שבא. || 7 היא] S om. || 8 נקבל] S נקבלה. || 15 ואמרה] S ואמ'.

judgment and common sense than the other, and thus even fools and women and ignorant persons speak disrespectfully of the learned and think they have more understanding than the latter. Hence the text says that even if it appears to one that the learned call the right left and the left right, he must not deviate from their decision, and the power of deciding must always be given to the majority of the learned. And though it is possible that a single individual may be wiser than every one of them, and his view more in agreement with the truth than that of all the rest, nevertheless the rule is as the majority decide, and an individual has no authority to oppose them in a practical decision.

This was the point of the dispute between Rabbi Joshua and Rabbi Eliezer in the treatise Baba Mezi‘a.[1] For though Rabbi Eliezer was more learned than all the rest, and a voice from heaven said, "Why do you dispute with Rabbi Eliezer? He is right every time," nevertheless Rabbi Joshua stood his ground and said, "The law is not in heaven," i.e. though the truth may be in the opinion of Rabbi Eliezer, we must not ignore the opinion of the majority and follow an individual, for the Torah was given to us on Mount Sinai,

---

[1] 59b.

ההתבוננות והסברא וההשכל יותר מכל מה שזולתו, עד שתמצא כמה פתאים ונשים ועמי הארץ מדברים תועה על החכמים ויחשבו עצמם משכילים יותר מהם, אמר הכתוב כי אף אם יראה לחולק שהחכמים אומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין לא יזוז מדבריהם לעולם, אבל תהיה ההכרעה מסורה תמיד אל רוב החכמים, ואף אם אפשר שיהיה היחיד יותר חכם מכל אחד מהם ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם, תהיה ההלכה כהכרעת הרוב, ואין היחיד רשאי לחלוק עליהם לעשות מעשה כדבריו כלל.

ו וזהו ענין ר׳ יהושע עם רבי אליעזר בבבא מציעא, כי אף על פי שרבי אליעזר היה מופלג בחכמה יותר מכולם עד שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, עמד ר׳ יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא, כלומר שאף על פי שהאמת יהיה כדברי רבי אליעזר אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד, כי כבר נתנה לנו תורה על הר סיני

12 דף נ״ט ע״ב.

2 ועמי הארץ] A om. || 9 ההלכה] A ההכרעה. || 14 שיצתה] S שיצאתה. || 17 כלומר] S om. || 19 לנו] S om.

and therein is written, "Incline after the many."[1] If we abandon the majority and follow an individual in one matter, there will be a serious division in Israel in every generation. For every individual will claim that he is right and that the law shall be as he decides. This would destroy the Torah entirely. We must not therefore abandon the general rule, which is to follow the majority and ignore the individual or the minority, provided, however, that the majority consists of learned men and not ignoramuses, for the masses and the ignorant people are easily persuaded of a thing that is not so, and strenuously insist that it is.

Solomon admonishes us against following the masses, for they agree on many things which are not true. The masses "do not despise a thief, if he steal to satisfy his soul when he is hungry."[2] They are agreed on this and do not condemn it, but they are wrong; "But if he be found he must restore sevenfold, He must give all the substance of his house,"[3] according to the laws of the Torah, which says, "If he have nothing, then he shall be sold for his theft."[4] Similarly the masses are of the opinion that an adulterer does not deserve punishment, for they say, "He that committeth adultery with a woman lacketh understanding,"[5] and should be pitied, for he

---

[1] See above, p. 204, note 1.

[2] Prov. 6, 30.

[3] Ibid. 31.

[4] Ex. 22, 2.

[5] Prov. 6, 32.

שכתוב בה אחרי רבים להטות, ואם בדבר אחד נעשה כדברי היחיד ונניח דברי המרובין, יתחדש מחלוקת גדולה בישראל בכל דור ודור, כי כל יחיד יבא לחשוב שהאמת אתו ויעשה כדבריו הלכה למעשה, ובזה תפול התורה בכללה, ועל כן ראוי שלא נניח הדרך הכולל שהוא ללכת אחר הרוב ולהניח דברי היחיד או דברי המעטים, ובלבד שיהיו הרוב דעת החכמים לא רוב דעות עמי הארץ, לפי שההמון ועמי הארץ נפתים לדבר שאינו עד שיבואו להעיד עליו ולומר שהוא כן.

ז וכבר הזהיר שלמה על זה ואמר שאין ראוי להמשך אחר הסכמת ההמון, שהרי אנו רואים אותם מסכימים בכמה דברים בחלוף האמת, וזה שהרי ההמון לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב, וזהו מוסכם אצלם ובלתי מגונה, ואינו כן לפי האמת, אבל אם נמצא ישלם שבעתים ואת כל הון ביתו יתן, לפי משפטי התורה שאמרה אם אין לו ונמכר בגנבתו, וכן יסכימו ההמון כי הנואף אינו ראוי לעונש אבל יאמרו כי נואף אשה חסר לב, וראוי לחמול

14 משלי ו' ל'. || 16 שם ו' ל"א. || 17 שמות כ"ב ב'. || 19 משלי ו' ל"ב.

3 גדולה] S גדול. || 8 דעת] A דעות. || 13 וזה] S וזהו.

does harm to himself and destroys his own soul. He does the wrong and the evil to himself, but no sensible person does injury to himself, therefore the common people say that he lacketh understanding and should not be punished. But they are wrong, for "Wounds and dishonor shall he get. . . For jealousy is the rage of a man, and he will not spare in the day of vengeance. He will not regard any ransom; neither will he rest content, though thou givest many gifts."[1] Therefore the agreement of the masses is no argument, as they are often agreed in opposition to the truth. In the days of Ahab and Menasseh and their like, all agreed on the worship of idols except the prophets and their disciples. Therefore the decision belongs to the majority of the learned men only, for wisdom is a gift of God, "For the Lord giveth wisdom, Out of His mouth cometh knowledge and discernment."[2] In this way will the Torah of the Lord be perfect in every generation, and free from any deficiency.

Chapter 24

This divine Torah of Moses embraces in general three parts, representing three different elements, namely, wisdom, will, power. The first

[1] Prov. 6, 33-35.
[2] Ibid. 2, 6.

עליו כי הוא מזיק לעצמו ומשחית לנפשו והוא יעשה העבירה והרע לעצמו ואין שום בן דעת מזיק לעצמו, ועל כן יאמרו ההמון שהוא חסר לב ואינו ראוי לעונש, ואינו כן לפי האמת כי נגע וקלון ימצא הנואף, ואומר כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם, לא ישא פני כל כופר ולא יאבה כי תרבה שחד. ועל כן אין ראוי להביא ראיה מהסכמת ההמון כי פעמים יסכימו ההמון על חלוף האמת, שהרי בימי אחאב ומנשה ודומיהם היו מסכימים כלם לעבוד עבודה זרה זולתי הנביאים ותלמידיהם. ועל כן ראוי שתהיה ההכרעה מסורה לרוב החכמים בלבד, כי החכמה מתת אלהים היא כי ה׳ יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, ובזה תהיה תורת ה׳ תמימה בכל דור ודור ובלתי חסרה דבר:

פרק כד

א תורת משה האלהית הזאת תקיף בכלל על שלשה חלקים יורו על ג׳ ענינים חלוקים שהם החכמה והרצון והיכולת. החלק האחד הוא החלק

5 משלי ו׳ ל״ג–ל״ה. || 12 שם ב׳ ו׳.

5 ואומר] A וגו׳. || 5–6 ולא–נקם] A om. and adds וגו׳. || 6 תרבה] S ירבה. || 11 ראוי] A om. || 13 ותבונה] A ומזמה.

part embraces true ideas, and is called "words," as we read: "These *words* the Lord spoke unto all your assembly . . .;"[1] also, "And he wrote upon the tables the *words* of the covenant, the ten *words*,"[2] because of the theoretical ideas it contains, such as concerning the existence of God, divine revelation of the Torah, Providence, the incorporeality of God, the creation of the world, and so on. This part comes from the influence of God's wisdom, i. e., it comes from God as wise.

The second part embraces those things which are desired by God. These come from His will and show that God has will. They go by the name of "statutes," and embrace all those commandments whose reason is not known, such as the prohibition of swine's flesh, or of wearing garments of wool and flax mixed, or of sowing divers seeds, or the commandment concerning the red heifer, and so on, which are royal fiats, things which God willed after He commanded them. Thus our Rabbis say: What difference can it make to God whether one slaughters an animal by cutting its throat or by breaking its neck? God simply takes pleasure in having His will carried out.[3]

---

[1] Deut. 5, 19.

[2] Ex. 34, 28.

[3] Bereshit Rabbah, ed. Wilna, §44, 1, where the conclusion reads differently, הוי לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות.

המקיף בדעות אמתיות, ויקרא זה החלק דברים, כמו שאמר הכתוב את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם, ואמר גם כן ויכתוב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים, בעבור החלק המדעי אשר בהם ממציאות השם יתברך ותורה מן השמים וההשגחה ושאינו גוף וחדוש העולם וזולת זה, וזה החלק הוא המושפע מחכמתו יתברך, רוצה לומר מצד היותו חכם.

ב והשני הוא החלק המקיף על הדברים הנרצים אצל השם יתברך והם המושפעים מרצונו המורים על היותו רוצה, ויקרא זה החלק חקים, והוא כלל המצות אשר אין טעם נודע, כאכילת חזיר ולבישת שעטנז וזריעת כלאים ופרה אדומה ודומיהם, שהם גזרת מלך והם דברים נרצים לו יתברך אחר שצוה בהם, אמרו רבותינו ז"ל וכי מה איכפת ליה להקדוש ברוך הוא בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, אלא נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו,

2 דברים ה' י"ט. || 3 שמות ל"ד כ"ח. || 15 ויקרא רבה פ' אמר, בראשית רבה פ' מ"ד.

3 ויכתוב] S ואכתוב. || 4 הברית] A om. || 5 ממציאות] S המציאות. || 8 היותו] S היות. || 15 ליה] S om.

Similarly in relation to the offerings, they comment[1] on the expression, "A fire offering and a sweet smell,"[2] saying, it is a pleasure to Me to have My will carried out.

The third part embraces the doing of right and the removing of evil in human relations. These are called "judgments," and emanate from God's power.

Now it is clear that a conventional law can not include the first part, namely true ideas, for, as we said in this Book, the important principles upon which these ideas depend are still the subject of dispute. Nor can it include the second part, namely the statutes, or those things which God desires, for the human mind has no way of knowing in detail the things which God desires, except by means of prophetic inspiration, as we explained above.[3] It is therefore concerned mainly with the third part, namely, judgments, endeavoring as it does to remove wrong from among men and to establish right, and establishing law and justice in human relations, so as to make society perfect.

But when we consider the matter carefully, we shall find that even in matters of the third part it can not judge correctly, because it can not

[1] Sifre, ed. Horovitz, §143, p. 191.

[2] Num. 28, 8.

[3] Ch. 7.

וכן אמרו על הקרבנות אשה ריח ניחח, נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.

ג והג׳ הוא החלק המקיף על עשית היושר והרחקת העול בין האנשים, ויקרא משפטים, והם המושפעים מיכלתו.

ד והוא מבואר כי הדת הנימוסית לא תוכל להקיף על החלק הראשון שהם הדעות האמתיות, כי כמו שכתבנו במאמר הזה עדיין המחלוקת במקומה עומדת על הדרושים הנכבדים שהדעות תלויים בהם. ועל החלק השני גם כן שהוא ידיעת החקים והדברים הנרצים אצל השם יתברך לא תוכל להקיף בשום צד, כי אין לשכל האנושי מבוא לדעת פרטי הדברים הנרצים אצל השם יתברך אם לא מצד הנבואה כמו שבארנו, ועקר הקפתה הוא על החלק הג׳ שהם המשפטים, כי היא תשתדל להרחיק העול מבין האנשים ולהעמיד היושר, והיא קובעת דין ומשפט בין האנשים כדי שישלם הקבוץ המדיני.

ה וכשיעון בה היטב תמצא שאפילו בחלק השלישי אי אפשר לה לשפוט על נכון, כי לא תספיק

1 ספרי במדבר פ׳ ק״ז, קמ״ד. || במדבר כ״ח ח׳. || 14 פרק ז׳ מזה המאמר.

1 ניחח] A adds לה׳. || 17 בין האנשים] A om.

determine accurately what is right or just in every case. For what human knowledge can determine how much a thief shall pay, whether double or treble or four times or seven times? Some legislators provide that a thief be put to death, whether he stole much or little. But this is against human reason, for why should a man be put to death for stealing money, even if he has done it repeatedly? For this reason the divine Torah undertook to fix different penalties for the stealing of money. Thus one who refuses to return a deposit, and the like, which is a light kind of theft, must pay double. He who steals a sheep, must pay four sheep for one. If he steals an ox, he must pay five oxen, because the damage he caused to the owner in the loss of the ox's work, makes the crime greater than that of stealing a sheep. The reason he has to pay four-fold when he steals a sheep is because there is more damage caused to the owner than in stealing other chattels, the loss of the milk, the wool and the young. And in all these cases, "If he have nothing, then he shall be sold for his theft."[1] This is just law and true equality, viz., that a person who causes loss to his neighbor must make compensation, and if he has no money to give he should be sold for his theft, so that compensation should be made from his body if necessary. But that a person should be put to death for the theft of property is not true justice, except when he steals a human

---

[1] Ex. 22, 2.

לשער היושר בכל הדברים על דרך האמת, כי איזה דעת אנושי יספיק לשער כמה ישלם הגנב אם שני כפלים או שלשה כפלים או ארבעה או שבעתים, כי תמצא במניחי הנימוסים האנושיים מי שהניח הגונב ממון בין רב למעט יומת, וזה דבר ימאן אותו השכל האנושי, כי למה יומת האיש על גנבת ממון ואפילו פעמים הרבה. ובעבור זה הסכימה התורה האלהית לשער גנבת ממון בעונשים מתחלפים, כי הכופר בפקדון וכיוצא בו שהוא מין גנבה קלה ישלם שנים לרעהו, והגונב שה ישלם ארבע צאן תחת השה, והגונב שור ישלם חמשה בקר, כי ההיזק שהזיק בגנבת שור שבטלו ממלאכה הוא גדול ממה שהוא בגנבת השה. ואולם בעבור שיש בגנבת הצאן הפסד מרובה יותר מבשאר מטלטלין, חלב וגזה וולדות, אמר ארבע צאן תחת השה, ועל כלם אמר אם אין לו ונמכר בגנבתו, וזהו דין ישר ושווי אמתי שהבא להפסיד ממון ישלם ממון, ואם אין לו ונמכר בגנבתו כדי שישתלם אפילו מגופו, אבל שיומת האיש על גנבת ממון אין זה יושר אמתי אלא על גנבת

16 שמות כ״ב ב׳.

4 האנושיים] S om. || 17 ממון] S adds חבירו. || 19 יושר] S יותר.

being. Thus, "If a man be found stealing any of his brethren of the children of Israel . . . then *that* thief shall die,"[1] but no one else.[2] A conventional law therefore is not able to determine what is justice and true equality in the greater part of the matters with which it deals. It was necessary, therefore, that the divine Torah in addition to the first two parts should also embrace the "judgments," in order to show that no man is able to determine true justice and decide a case correctly, except God alone. Accordingly the Torah is divided into these three parts, in order to show God's wisdom, will and power, as we said before.

This is expressed by the Psalmist,[3] who praises God because He bestows certain things, which show that He is wise, possessed of will and powerful, adding that God is gracious and gives of His own accord to Israel these three parts, words, statutes and judgments, which also show that He is wise, possessed of will and powerful. Hence he says, "For it is good to sing praises unto our God; for it is pleasant and praise is comely,"[4] i. e., it is pleasant and good and becoming to exalt and praise Him about all the things which come from His wisdom and His will and His power,

[1] Deut. 24, 7.

[2] I. e. no other kind of thief, as, for example, one who steals property.

[3] Ps. 147.

[4] Ibid. 1.

נפשות, כמו שאמר הכתוב כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל וגו' ומת הגנב ההוא, כלומר ולא זולתו. וכן ברוב המשפטים לא תספיק הדת הנימוסית לשער היושר והשווי האמתי, ועל כן היה ראוי שכמו שהתורה האלהית תקיף על שני החלקים הראשונים כן גם כן תקיף על המשפטים, להורות שאין יכולת ביד שום אדם לשער היושר האמתי לעשות משפט ישר אלא הקדוש ברוך הוא, ועל כן נחלקו כל דברי התורה אל אלו הג' חלקים להורות על חכמתו ורצונו ויכלתו כאשר אמרנו.

ו וכן תמצא המשורר במזמור הללויה כי טוב זמרה אלהינו וגו', שהיה משבח השם על היות מושפעים ממנו ענינים מורים על היותו חכם ורוצה ויכול, צרף עמהם היותו יתברך חונן ונותן לישראל מאתו אלו הג' חלקים שהם דברים וחקים ומשפטים, שהם מורים גם כן על היותו חכם ורוצה ויכול, ועל כן אמר כי טוב זמרה אלהינו כי נעים נאוה תהלה, כלומר נעים וטוב ויאות להללו ולזמר לו על כל הענינים הנמשכים מחכמתו ורצונו ויכלתו המורים

ו דברים כ"ד ז'. || 11 תהלים קמ"ז.

7 האמתי] S האמת. || 18 כל] A om.

and which show His providence. He begins therefore with, "The Lord doth build up Jerusalem, He gathereth together the dispersed of Israel."[1] This shows that He has will, like a king who builds a country according to his will and admits into it any people he likes, seeing that no one can prevent him, since he is greater than all those over whom he rules, and hence can do as he pleases. Then he says, "Who healeth the broken in heart, and bindeth up their wounds."[2] This indicates God's power. If the heart is broken, that is, if its parts are severed, there is no natural cure for it, as we are told by medical writers. Any other members if broken can be cured. Therefore the Psalmist attributes to the Lord the cure of a broken heart, in which the parts are severed, though it can not be cured in the ord nary way. This shows His great power in delivering the oppressed from his oppressor, as David says, "The Lord is nigh unto them that are of a broken heart, and saveth such as are of a contrite spirit."[3] The meaning is that just as God cures the broken hearted, who could not recover if left to nature, so He saves those of a crushed spirit, who can not be saved in a natural way, as Solomon says: "The spirit of a man will sustain his infirmity; but a broken spirit who can bear?"[4] The meaning is,

---

[1] Ps. 147, 2.

[2] Ibid. 3.

[3] Ibid. 34, 19.

[4] Prov. 18, 14.

על השגחתו, והתחיל בונה ירושלים ה׳ נדחי ישראל יכנס, כי זה יורה על היותו יתברך רוצה, כמלך הבונה מדינה ברצונו ומכנס בתוכה אי זה עם שירצה שאין מי שיעכב על ידו, לפי שהוא גדול מכל בני מלכותו ומצד גדולתו עושה כרצונו, ואחר כן אמר הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם, להורות על יכלתו, וזה כי שבירת הלב שהוא פרוק חבורו לא יקבל רפואה כלל בדרך הטבע כמו שכתבו חכמי הרפואה, אבל פרוק חבור שאר האברים כבר אפשר שיקבלו רפואה, ולזה ייחס אל השם יתברך שהוא רופא שברי הלב שהוא פרוק חבורו אף על פי שאין מדרכו שיקבל רפואה, וזה ממה שיורה על תוקף יכלתו להציל עשוק מיד עושקו, כמאמר דוד קרוב ה׳ לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע, כלומר כי כמו שלנשברי לב שאין בטבעם לחיות הוא קרוב לרפאתם, כן הוא מושיע לדכאי רוח שאין להם מושיע מצד הטבע, כמאמר שלמה רוח איש יכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה, רוצה לומר כשאדם

14 תהלים ל״ד י״ט. || 17 משלי י״ח י״ד.

4 מכל] S על כל. || 11 רופא] A מרפא. || 15 כי] S om.

if a man is sick and the animal spirit is strong, he can sustain the infirmity, but if the spirit is sick and broken, who can bear it? That is, who can sustain it? For by nature it can not get well. Then he says: "He counteth the number of the stars; He giveth them all their names."[1] This shows God's wisdom. Then he adds: "Great is our Lord, and mighty in power; His understanding is infinite,"[2] alluding to all three attributes. "Great is our Lord," refers to will, meaning that God is great enough to do what He wills, without any one preventing Him, corresponding to "The Lord doth build up Jerusalem." "Mighty in power," refers to His ability to heal the broken hearted, corresponding to "Who healeth the broken in heart." "His understanding is infinite," alludes to His wisdom, in that He knows the number of the stars, and the powers of each, as well as the composition of their powers with one another, corresponding to "He counteth the number of the stars." The meaning is, since His wisdom is infinite, He can embrace the infinite, much more so the number of the stars, which is necessarily finite, as there can not be an infinite number of bodies.[3] But by reason of the immense quantity of their powers when they are combined together, he attri-

[1] Ps. 147, 4.

[2] Ibid. 5.

[3] Cf. Guide of the Perplexed, II, Introduction, Proposition 2.

חולה והרוח החיוני חזק הוא יכלכל המחלה, אבל כשהרוח הוא חולה שהיא נכאה מי ישאנה, רוצה לומר מי יכלכל אותה כי אין בטבעה לחיות. ואחר כך אמר מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא, להורות על חכמתו יתברך, והמשיך אל זה גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר, להורות על שלשתן, כי אמר גדול אדונינו להורות על הרצון, כי הוא גדול לעשות מה שירצה ואין מי שיעכב על ידו, וזה כנגד מה שאמר בונה ירושלים ה׳, ואמר ורב כח, לרמוז על יכלתו לחבוש לנשברי לב, כנגד מה שאמר הרופא לשבורי לב, ואמר ולתבונתו אין מספר, להורות על היותו חכם לדעת מספר הכוכבים וכח כל אחד מהם והתמזג כחותיהם זה בזה, וזה כנגד מה שאמר מונה מספר לכוכבים, כלומר אחר שחכמתו בלתי בעלת תכלית יכול להקיף אפילו בדבר בלתי בעל תכלית, כל שכן מספר הכוכבים שהוא בעל תכלית בהכרח, כי אי אפשר שימצאו גשמים בלתי בעלי תכלית במספר, אבל להפלגת רבוי כחותיהם בהתמזגם זה עם

5–6 חכמתו–על] A om. by homoioteleuton. || 16–18 כל–בעלי תכלית] A om. by homoioteleuton.

butes the knowledge of their number and of the immense quantity of their powers when combined to infinite wisdom.

The statement of naturalists that the number of the stars is known and that it amounts to eleven hundred and twenty-two,[1] has reference to the visible stars only. The stars which are not visible to us are very, very many, as we find in the Bible, "Behold, ye are this day as the stars of heaven for multitude,"[2] and in other passages besides. We see only a few of them because of the feebleness of our vision, but we must not say that what we can not see does not exist. The bat does not see the light of the sun,[3] but that is no proof that it does not exist. The Psalmist proves God's wisdom from the fact that He counts the number of the stars, in order to indicate how immensely great is the result when their powers are com-

---

[1] The MSS. and editions vary between 1100 and 1122. Delambre, Histoire de l' Astronomie Ancienne, II, 261, writes: "Celui-ci (i. e. Hipparchus) en avait observé 1080, on n'en compte ordinairement que 1022 dans le Catalogue de Ptolemée; mais il y a des nébuleuses et quelques étoiles obscures qui ne paraissent pas comprises dans le 1022, et peut-être n'y a-t-il aucune différence à cet egard entre les deux catalogues." Nothing is known apparently of additional stars discovered in the middle ages. It would seem then that we should read here 1022. Duran, Magen Abot, 11a, bottom, has כ"כ אלף, which is probably an error for אלף כ"ב, for on p. 36b he says: חכמי האיצטגנינות לא השיגו מהכוכבים אלא אלף ושנים ועשרים.

[2] Deut. 1, 10.

[3] The simile of the bat and the sun goes back to

זה, ייחס ידיעת מספרם והפלגת רבוי כחותיהם בהתמזגם זה עם זה אל החכמה הבלתי בעלת תכלית.

ז ומה שאמרו חכמי החקירה כי הכוכבים בעלי מספר ידוע ושהן אלף ושנים ועשרים ומאה, לא אמרו זה אלא על הכוכבים הנראים אלינו, אבל הכוכבים הבלתי נראים אלינו הם רבים מאד מאד, אמר הכתוב והנכם היום ככוכבי השמים לרוב, וזולת זה הרבה, ולחולשת ראותנו לא נשיג מהם אלא מעט מהרבה, ואין ראוי לומר שהבלתי מושג אלינו אינו נמצא, כי העטלף שלא ישיג אור השמש אינו ראיה על היותו בלתי נמצא, ועל כן לקח ראיה על היותו חכם מהיותו מונה מספר לכוכבים, להורות על הפלגת הרבוי ההוה מצד הרכבת

8 דברים א' י'.

[1–2] ייחס–עם זה] A om. by homoioteleuton. || [5] ושנים ועשרים] A, E om. || [6] אלינו] S om. || [7] מאד] A om.

Aristotle's Metaphysics, A *ἔλαττον*, p. 993b 9: *ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

bined, and yet they are subject to Him, and He can annul their prognostications, as His wisdom decrees. "He giveth them all their names," like a master who calls his servant to do his will.

The sequel of the Psalm contains the same idea, alluding to God's wisdom, will and power. "The Lord upholdeth the humble . . .,[1] refers to His power. "Who covereth the heaven with clouds,"[2] denotes God's wisdom. Thus Elihu cited the wonders of the rain as proof of God's wisdom.[3] "He delighteth not in the strength of the horse,"[4] alludes to His will, and the meaning is that His will is not in favor of horsemen or of men of stature and strong arm. But "The Lord taketh pleasure in them that fear Him, in those that wait for His mercy;"[5] for God saves not with valor and strength. "Glorify the Lord, O Jerusalem,"[6] corresponds to "The Lord doth build up Jerusalem,"[7] denoting His will. The same idea is expressed in the sequel where he speaks of the rain and the other things in the world which emanate from God, to indicate that all things come from Him and point to His wisdom, will and power. Hence he says at the end of the Psalm: "He declareth His word unto Jacob, His statutes

[1] Ps. 147, 6.
[2] Ibid. 8.
[3] Job 37, 27 ff.
[4] Ps. 147, 10.
[5] Ibid. 11.
[6] Ibid. 12.
[7] Ibid. 2.

כחותיהם והיותם נכנעים לפניו לבטל הוראתם כפי מה שתגזור חכמתו יתברך, וזה לכלם שמות יקרא, כאדון שקורא אל העבד לעשות רצונו.

ח והמשיך כל המזמור על זה הדרך להראות חכמתו רצונו ויכלתו, כי אמר מעודד ענוים ה' וגו' להורות על היכלת, והמכסה שמים בעבים להורות על החכמה, כי אליהוא הביא ראיה מפלאות המטר להורות על חכמתו יתברך, ואמר עוד לא בגבורת הסוס יחפץ, להורות על הרצון, לומר שאין רצונו בבעלי הסוסים ולא בבעלי הזרוע והקומה, אבל רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו כי לא בחיל ולא בכח יושיע ה', ואמר שבחי ירושלים את ה' כנגד מה שאמר בתחלה בונה ירושלים ה' וכו', להורות על הרצון, והמשיך זה גם כן בירידת המטר ובשאר דברים הנמשכים בעולם, לומר שכלם נמשכים מאתו ומורים על חכמתו ורצונו ויכלתו. ועל כן אמר בסוף המזמור מגיד דבריו ליעקב

3 רצונו] S adds .וכו' || 9 יחפץ] A adds .וגו' || 13 וכו'] A om. || 14 הרצון] S adds הנמשך.

and His judgments unto Israel,"[1] to indicate that these three parts which the Torah embraces, namely, words, statutes and judgments, also show that He is wise, has will and has power, as we said before, and that He should be praised because He bestowed these three parts upon the entire people. This is why he calls them His words, His statutes, and His judgments. "He hath not dealt so with any nation,"[2] makes plain the great kindness which God showed to Israel in that He gave them words, statutes and judgments, by which they should guide themselves in order to acquire their human perfection—a thing which He has not done to any other nation. And even the judgments, with which conventional law is concerned and which it determines, the other nations "have not known them." For their knowledge was not sufficient to determine true justice and equality, as we explained before, hence he says: "And as for His ordinances,[3] they have not known them." He ends up with the word "Hallelujah" (praise ye the Lord), to indicate that it is fitting to praise the Lord for the extraordinary kindness He showed Israel by providing for them in so wonderful a manner, and bestowing upon them words and statutes and judgments emanating from His wisdom, His will and His power, so as to realize the purpose of man.

---

[1] Ps. 147, 19.

[2] Ibid. 20.

[3] The Hebrew word rendered "ordinances" is משפטים = judgments.

חקיו ומשפטיו לישראל, להורות כי גם אלו הג׳ חלקים שהתורה מקפת בהם, שהם דברים חקים ומשפטים, יורו על היותו חכם ורוצה ויכול כמו שאמרנו, ושראוי לשבח לשם על היות אלו הג׳ חלקים מגיעים מאתו לכלל האומה, ועל כן קראם דבריו וחקיו ומשפטיו. ומה שאמר אחר כן לא עשה כן לכל גוי, בא לפרסם רב החסד שעשה השם יתברך לישראל לתת להם דברים וחקים ומשפטים שיהיו מתנהגים על פיהם לקנות שלמותם האנושי, מה שלא עשה כן לכל גוי שיודיע להם דבריו וחקיו, ואפילו המשפטים שמדרך הדת הנימוסית לדבר בהם ולהגבילם, לא ידעום שאר האומות, כי לא היתה ידיעתם מספקת לשער היושר והשווי האמתי כמו שבארנו, וזהו ומשפטים בל ידעום, וסיים הללויה, לומר שראוי לשבח לשם על החסד המופלג הזה שעשה עם ישראל להשגיח בהם זה המין מן ההשגחה הנפלאה, להשפיע להם דברים וחקים ומשפטים מחכמתו ורצונו ויכלתו במה שיושג התכלית האנושי:

4 ושראוי] S וראוי. || 8 לישראל] A עם אומת ישראל. || 15 לשם] A השם.

CHAPTER 25[1]

In a discussion I had with a Christian scholar he said to me: A thing must be tested by reference to its causes, the material, the formal, the efficient and the final.[2] If we test the Torah of Moses in this way, we find that it is defective in all four respects. It is defective in respect to its matter, for it contains stories and other matters which are not Torah, i. e. teaching and guidance; whereas the teaching of Jesus has nothing but instruction. It is defective in respect to the efficient cause, because it expresses the divine mysteries alluding to the Trinity in a very obscure manner, so that it is not possible to understand from it the perfection of the Maker and His attributes; while it is very clear in the teaching of Jesus the Nazarene that God is father, son and holy ghost, and that they are all one. It is defective in respect to the final cause, for it says nothing about spiritual happiness, which is the purpose

[1] The following chapter is badly mutilated in the ordinary editions as well as in many MSS. The censor objected to any references to Christianity or its founder, whether the references were critical or merely expository in character. The first edition and MS. A (see vol. I, Introduction, p. xxiv) have the correct text, though in many copies of the former the pages are excised entirely or the objectionable passages deleted by the censor's pen being drawn over them. Giuseppe Jarê published in 1876 the full text of Chapter 25. See ויכוח על נצחיות התורה על ידי יוסף ירא, Livorno, 1876. It was translated into Latin with a defence of Christianity by G. Genebrardus. See

פרק כה

א הקשה אלי חכם אחד מחכמי הנוצרים ואמר כי הדבר יבחן מצד סבותיו, אם מצד החומר ואם מצד הצורה ואם מצד הפועל ואם מצד התכלית. ואמר כי כשתבחן תורת משה תמצא חסרה בכלן, וזה כי היא חסרה מצד החומר, שיש בה ספורים וענינים אחרים שאינם תורה כלומר הנהגה והישרה, ותורת ישו אין בה דבר שאינו תורה. ומצד הפועל כי היא תניח הסודות האלהיות הרומזות על השלוש נעלמות מאד, עד שאי אפשר שיובן מתוכה שלמות הפועל ותאריו כלל, ואמר כי זה יובן מתורת ישו הנוצרי שבארה בפירוש שהאלוה אב ובן ורוח הקדש ושכלם דבר אחד. ומצד התכלית כי היא לא תניח ההצלחה הנפשית שהוא התכלית האנושי,

---

5 בכלן] A מכלן. || 10 עד] S om. || 13–14 כי–תניח] A שלא תצליח.

"R. Josephi Albonis . . . argumenta. . . G. Genebrardo . . . Interprete," Parisiis, MDLXVI. According to Guttmann, MGWJ, 53, p. 224, note 3, the discussion in this chapter shows points of contact with Duran's Keshet u-Magen, 12b.

[2] For the Aristotelian doctrine of the four causes see Zeller, Aristotle and the Earlier Peripatetics, I, 355.

of man, but speaks only of material happiness. The teaching of Jesus, on the other hand, promises spiritual happiness and not material prosperity. It is defective in respect to the formal cause, for a law should embrace three things: 1. The relations between man and God, i. e. commandments relating to divine worship, called *ceremoniales* in their language, "cere" in Greek meaning God.[1] 2. Relations between man and man; these are judgments, called *judiciales*, i. e. rules and principles having their origin in the business transactions of a man with his fellow. These are necessary for the maintenance of the social group. 3. Relations between a man and himself, called *morales*. These are precepts which a man follows in order to acquire a good character, such as virtuous living, humility, and so on, which develop character.[2]

Now his opinion was that if we examine the Law of Moses in respect to these three kinds of precepts, we find that it is defective in all of them. It is defective in the duties of man to God,

---

[1] Evidently a reference to Ceres, goddess of agriculture. Genebrardus derives it from the Gk. *κύριος*.

[2] Thomas Aquinas also classifies the rules of the lex vetus into moralia, caeremonialia and iudicialia. See Summa Theologiae, Prima Secundae, XCIX. As to the contents of the lex nova, he says: "Lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia praecepta, quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi" (ibid. CVIII, art. II).

As to the iudicialia he says: "Iudicialia praecepta reli-

אבל תניח הצלחות גשמיות בלבד, ואולם תורת ישו תניח ההצלחה הנפשית ולא ההצלחות הגשמיות. ומצד הצורה כי התורה ראוי שתהיה מקפת על ג' דברים, על מה שבין אדם למקום והם מצות עבודיות נקראות בלשונם צירימוניאלי"ש, והם המצות שאדם עושה אותן מצד עבודת האל, כי צירי בלשון יון אלוה, ועל מצות שבין אדם לחברו והם המשפטים נקראים יודיציאלי"ש, והם המצות המתחדשות על האדם מצד משאו ומתנו עם זולתו, והם המתחייבות מצד הקבוץ המדיני, ועל המצות שבינו לבין עצמו נקראות מוראלי"ש, והם המצות שהאדם עושה אותם לקנות תכונה טובה בנפשו מיראת חטא וענוה וכיוצא בהן שהן מקנות בנפש תכונה טובה.

ב ואמר כי כשתבחן תורת משה בג' מיני המצות הללו תמצא חסרה בכלן, אם במה שבין אדם

5 צירימוניאלי"ש] A סירימוניאליש. || 6 אותן] S om. || 7 צירי] A סירי. || 8 יודיציאלי"ש] A גודיסיאליש. || 16 הללו] S om. || אם] S כי.

quit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa iudicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum pharisaeorum."

i. e. in the ceremonial part, which prescribes the manner of divine worship. For it commands the slaughter of animals, the burning of the flesh and the fat, the sprinkling of the blood, all of which are unclean forms of worship; whereas the manner of worship prescribed in the law of Jesus is clean, consisting of bread and wine. It is defective also in the social and judicial precepts, which concern human relations, for it permits interest, saying: "Unto a foreigner thou mayest lend upon interest;"[1] whereas interest is destructive of social life. Also it prescribes that an unintentional homicide should live in exile until the death of the high priest. But this is an unequal punishment, for sometimes the period is long and sometimes it is short. Moreover, an unintentional homicide is not deserving of death, and yet the law of Moses exposes his life to the avenger of the blood, who may kill him with impunity; the result is that the intentional homicide goes free, while the unintentional loses his life. This is not so in the law of Jesus, where all depends upon the opinion of the judges. It is defective in the matter of a man's duty to himself, for the law of Moses commands only right action, and says nothing about purity of heart; whereas the law of Jesus com-

[1] Deut. 23, 21.

למקום שהן מצות עבודיות רוצה לומר בהוראת דרכי העבודה, הנה היא חסרה כי היא תצוה בהריגת הבעלי חיים ושרפת הבשר והחלב והזאת הדמים וזריקתן שהן עבודות מזוהמות, מה שאין כן בתורת ישו, כי עבודתה נקיה בלחם וביין. ואם במה שבין אדם לחברו שהן המשפטים שהם המצות המדיניות, הנה היא חסרה גם כן, לפי שהיא תתיר הרבית שאמרה לנכרי תשיך, וזה דבר משחית הקבוץ המדיני, וצותה גם כן שרוצח בשגגה יגלה עד מות הכהן הגדול, וזה עונש בלתי שוה כי פעמים יהיה הרבה ופעמים יהיה מעט, ועוד שהרוצח בשגגה אין לו משפט מות מן הדין ותורת משה התירה דמו לגואל הדם ואם הרגו גואל הדם פטור, ונמצא לפי זה ההורג במזיד פטור וההורג בשגגה נהרג, מה שאין כן בתורת ישו שהכל תלוי בדעת השופטים. ואם במה שבין אדם לעצמו כי לא תצוה תורת משה רק בכשרון המעשה לא בטהרת הלב, ותורת ישו

---

8 דברים כ"ג כ"א.

---

5 עבודתה] S עבודתו. || 7 שהיא תתיר] S שהתירה. || 13 גואל] S על. || 17 בכשרון] S בכשרו'.

mands purity of heart, and thus saves man from the judgment of gehenna. This is the gist of the views of the Christian scholar.

My answer was as follows: All these statements are untrue, and are due to a lack of understanding or insight or knowledge of the ideas of the Torah. Before answering his arguments, however, I will make an introductory statement which no man of intelligence can doubt, namely that anything that is the subject of belief must be conceivable by the mind, though it may be impossible so far as nature is concerned, as was explained in the twenty-second chapter of the First Book. Such natural impossibilities as the dividing of the Red Sea, the turning of the rod into a serpent, and the other miracles mentioned in the Torah or in the Prophets can be conceived by the mind, hence we can believe that God has power to produce them. But a thing which the mind can not conceive, for example that a thing should be and not be at the same time, or that a body should be in two places at the same time, or that one and the same number should be both odd and even, and so on, can not be the subject of

תצוה בטהרת הלב ומתוך כך תציל את האדם מדינה של גיהנם, זה העולה מכלל דברי הנוצרי.

ג וזאת היתה תשובתי אליו, כי כל הדברים הללו הם בהפך האמת מבלי הבנה ועיון וידיעה בדרכי התורה. וקודם שאשיב על דבריו אציע הצעה אחת שאין ספק בה אצל כל בעלי שכל, והיא שהדבר שתבא האמונה בו ראוי שיהיה אפשר לשכל לצייר מציאותו אף אם יהיה נמנע מצד הטבע, כמו שהתבאר במאמר ראשון פרק כ״ב. כי הנמנעות מצד הטבע כקריעת ים סוף והתהפך המטה לנחש ושאר האותות והמופתים שבאו בתורה או נזכרו בדברי הנביאים, אחר שאפשר לשכל לצייר מציאותם כבר תבא האמונה בהם בשיש יכלת ביד האל להמציאם ולחדשם, אבל מה שאי אפשר לשכל לצייר מציאותו, כהיות הדבר נמצא ובלתי נמצא יחד בבת אחת, או היות הגשם האחד בשני מקומות מתחלפים בעת אחד, והיות המספר האחד בעצמו זוג ונפרד יחד, כל זה וכיוצא בו ממה שאי אפשר לשכל לצייר מציאותו אי אפשר שתבא

12 לשכל] A om. || 15 כהיות] S בהיות. || 17 בבת] A בעת.

belief, and God can not be conceived as being able to do it, as God can not be conceived able to create another like Him in every respect, or to make a square whose diagonal is equal to its side, or to make now what has happened not to have happened. For since the mind can not conceive it, God can not do it, as it is inherently impossible. Therefore it can not be the subject of belief, for belief in impossible things does not give perfection to the soul, else reason would have been given to man to no purpose, and man would have no superiority to animals, since the mind does not affect belief.

Having made this preface, I will say that the opponent's statement that the law of Moses is defective in respect of its matter shows his ignorance of the law of Moses. For there is not a word and not a narrative in the law of Moses which is not essential either to inculcate an idea or moral, or to explain one of the commandments. Even the verse, "And Timna was concubine to Eliphaz, Esau's son,"[1] serves a necessary purpose, namely to differentiate between Amalek, whose destruction is commanded in the Torah, and the other sons of Esau, concerning whom it is said:

---

[1] Gen. 36, 12. The interpretation is taken from R. Behai ad locum.

האמונה בו ולא יתואר האל ביכולת עליו, כמו שלא יתואר האל בשהוא יכול לברוא אחר כמוהו מכל צד, ולא להמציא מרובע שיהיה קטרו שוה לצלעו, ושמה שכבר עבר לא עבר, כי זה אחר שאין השכל יכול לצייר מציאותו לא יתואר האל ביכלת עליו לפי שהוא נמנע בעצמו, ועל כן אי אפשר שתבא האמונה בו כי אין האמונה בנמנעות ממה שיתן שלמות בנפש, שאם היתה האמונה בנמנעות בעצמן נותנת שלמות בנפש היה השכל ניתן באדם לבטלה, ולא היה יתרון לאדם על הבעלי חיים אחר שאין לשכל מבוא בהאמנת מה שתבוא האמונה בו.

ד ואחר הצעה זו אומר כי מה שאמר שתורת משה היא חסרה מצד החומר זה יורה על חסרון ידיעתו בתורת משה, כי אין דבר בתורת משה ולא שום ספור שאינו הכרחי לתורה אם ללמד איזה דעת או מוסר או לבאר איזו מצוה ממצות התורה, כי אף ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו היה צריך לכתבו, כדי להבדיל בין עמלק שצותה התורה להחרימו ובין שאר בני עשו שנאמר עליהם

17 בראשית ל״ו י״ב.

3 צד] A וכל. || שיהיה קטרו] S שקטרו. || 13 על] S adds צד. || 15 ללמד] S ללמוד.

"Thou shalt not abhor an Edomite, for he is thy brother."[1] So are all other narratives understood by the initiated, and the commentators of our Torah have explained them at length.

As for the law of Jesus, we do not find that Jesus gave a law. He commanded his followers to keep the law of Moses. The Gospels are not a law, but an account of the life of Jesus; and the miracles which they say he performed are similar to those which we find were performed by the prophets, who did not give any law. The moral instruction in the Gospels and the teaching of right conduct are expressed altogether in the form of parables and dark sayings, which is not appropriate for a law. For it is hard to get at the meaning of anything expressed in the form of parable and metaphor. Hence the Torah says plainly in reference to the prophecy of Moses that it was not in the form of dark sayings. For since the Torah was given through him, it was not proper that he should speak in dark sayings, like the prophets of an inferior grade. A statement expressed in the form of a parable or allegory, like the prophecies of Zechariah, has not the perfection it ought to have, for it needs explanation,

[1] Deut. 23, 8.

לא תתעב אדומי כי אחיך הוא, וכן כל שאר הספורים הם ליודעים חן, וכבר האריכו מפרשי תורתנו בכל פרט ופרט מהם.

ה ומה שאמר שאין כן בתורת ישו, הנה אנחנו לא נמצא שנתן ישו תורה אבל הוא בעצמו צוה לשמור תורת משה, והאיואנגיליוש אינן תורה אלא ספור תולדות ישו, והאותות שהם אומרים שעשה בחייו הם וכיוצא בהם נמצא נעשים על ידי נביאים שלא היו נותנים תורה. ומה שבא באונגיליוש מן המוסרים ולמוד דעת את העם לתקן מעשיהם הכל בא במשלים וחידות, ואין מדרך התורה להיות כן, לפי שהדבר הנאמר על דבר חידה ומשל אי אפשר לעמוד על הכוונה אלא בקושי, ולזה הוא שביאר הכתוב בנבואת משה שלא היתה בחידות, כי בעבור שהיתה התורה נתנת על ידו לא היה ראוי שידבר בחידות שמדרך הנביאים שאין מדרגתם גדולה בנבואה לדבר כן, כי הדבור הנאמר על דרך חידה או משל כנבואות זכריה אין לו שלמותו הראוי לו, כי

1 דברים כ"ג ח'.

5 שנתן] A שיתן. || 6 והאואנגיליוש] S והאבנגיליש. || 9 באונגיליוש] S באבנגילוש. || 16 שמדרך] S כמו שדרך. || 18 כנבואות] S כנבואת. || לו] A בו.

and may bear many different meanings. This is why Ezekiel complained because his prophetic messages took the form of parables: "Ah Lord God! they say of me: Is he not a maker of parables;"[1] indicating that this was a defect. And God then spoke to him in plain words. Now it is clear that a law must represent the very highest degree of prophetic message, and for this reason the Bible praises the prophecy of Moses: "With him do I speak mouth to mouth, even manifestly, and not in dark speeches."[2] From this it is clear that any legislative matter expressed in obscure language is defective in respect to its matter, and we come to an opposite conclusion from that of the Christian.

He also said that the Torah is defective in respect of the efficient cause, because it does not describe the attributes of God. But the very opposite is the case. The Torah expressly emphasizes the dogma of the unity and incorporeality, and makes clear that God can not be apprehended, "For man shall not see Me and live."[3] It also declares that the conception we have of God comes from the qualities shown in His government of His creatures, as He explained to Moses. Moses said to God, "Show me now Thy ways,

[1] Ezek. 21, 5.
[2] Num. 12, 8.
[3] Ex. 33, 20.

יצטרך לפירוש ואפשר שיסבול פירושים רבים מתחלפים, ולזה היה יחזקאל מתרעם על שהיתה נבואתו במשלים, אמר אהה ה׳ אלהים המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא, שיראה שיהיה זה חסרון בנבואתו, ולזה חזר לדבר עמו בפירוש, והוא מבואר שאין ראוי מחק התורה שתהיה אלא מן המעולה שבמדרגות הנבואה, שעל זה הוא ששבח הכתוב בנבואת משה ואמר בו פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, נמצא שהדבור התוריי הבא בחידות יש בו חסרון מצד החומר, והנה זה הפך מה שחשב הנוצרי.

ו וכן מה שאמר שהיא חסרה מצד הפועל שלא כתבה תארי האלהות, הנה הדבר בהפך, כי היא כתבה בפירוש שורש האחדות והרחקת הגשמות ובארה שהשם יתברך נמנע ההשגה, אמר הכתוב כי לא יראני האדם וחי, וכתבה שמה שיושג ממנו יתברך הוא מצד המדות שהוא מנהיג בהן בריותיו, כמו שבאר זה למשה כשאמר לו יתברך הודיעני נא

3 יחזקאל כ״א ה׳. || 8 במדבר י״ב ח׳. || 16 שמות ל״ג כ׳. || 18 שם ל״ג י״ג.

[3] אלהים] S adds הלא. || [6] מחק] A בחק. || [8] בנבואה] A נבואת. || ואמר בו] A om.

that I may know Thee, to the end that I may find grace in Thy sight."[1] And God replied that the thirteen attributes with which He governs His creatures are His ways, which man may know more or less, depending upon the ability of the person, but His essential attributes can not be known.

The law of Moses says nothing about trinity because it is not true from the point of view of reason, and the Torah does not inculcate an idea which is not true, such as that one is three and three are one, while remaining separate and distinct, as they say. The statement of the philosophers that God is intellect, intelligent and intelligible,[2] and at the same time one, is a different thing. For they do not believe that there are in Him three different things self-existing, Heaven forbid! They merely say that the one Being may be called by those three names from three different aspects. God Himself is a simple intellect without any composition. But since He is intellect, He must necessarily comprehend, therefore He is intelligent. But He comprehends nothing except Himself, for His perfection can not depend upon another, so that the other should cause Him to pass from potentiality to actuality. Hence, from this point of view, He is always in-

[1] Ex. 33, 13.

[2] See Maimonides, Guide, I, 68.

את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך, שהודיעו כי י"ג מדות שבהן הוא מנהיג את בריותיו הן דרכיו שאפשר לאדם הידיעה בהן בין רב למעט כפי התחלפות מדרגות המשיגים, אבל תארי עצמו אי אפשר שיושגו.

ז ומה שלא כתבה תורת משה השלוש להיותו דעת בלתי מסכים אל האמת כפי העיון השכלי, והתורה לא תנחיל דעת בלתי אמתי שיאמר שהא' הוא ג' ושהג' הם אחד עם היותם נמצאים נבדלים בעצמם לפי מה שהם אומרים, כי מה שיאמרו הפילוסופים באל שהוא שכל ומשכיל ומושכל עם היותו אחד אינו על זה הדרך, כי הם לא יאמרו שיש בו ג' דברים נבדלים נמצאים בעצמם חלילה, אבל יאמרו כי הדבר האחד יקרא באלו הג' שמות בשלש בחינות, כי הוא יתברך שכל פשוט בלי שום הרכבה, ואולם אחר שהוא שכל בהכרח שישכיל ואם כן הוא משכיל, ולא ישכיל דבר חוץ מעצמותו כי מן השקר שיהיה שלמותו תלוי בזולתו ושיהיה זולתו מוציאו מן הכח אל הפעל, ובזאת הבחינה הוא מושכל

8 שיאמר] A שנאמר. || 12 יאמרו] S יאמינו. || 17 מעצמותו] A מעצמו.

telligible, and yet His unity is not in any way changed to plurality. But that there should be in Him three distinct things, each one existing by itself, *distintos en personas* as they say, and that they should nevertheless be one, this is impossible, unless two contradictories can be true at the same time, which is opposed to the primary axioms and inconceivable by the mind. For the same reason the Torah rejects corporeality and admonishes us not to believe in it: "Take ye therefore good heed unto yourselves—for ye saw no manner of form . . . lest ye deal corruptly and make you a graven image, even the form of any figure . . ."[1]

As for his statement that the Torah is defective in respect of its purpose because it does not speak of spiritual happiness, it is not true. There is an allusion which the wise understand, as we shall explain in the Fourth Book[2] with the help of God. The reason this point is not clearly stated and at length is because the Torah was not given to the wise and intelligent only, but to all people, great and small, wise and foolish. It must therefore contain such things as are understandable of all and calculated to inspire belief.

---

[1] Deut. 4, 15.

[2] Ch. 40.

בפעל תמיד ועם כל זה לא יתרבה אחדותו כלל, ואבל שיהיו בו שלשה דברים נבדלים נמצאים כל אחד עומד בעצמו, כמו שהם אומרים דישטינטו"ש אי"ן פירשונא"ש ושיהיו אחד, זה אי אפשר אם לא יצדקו שני הסותרים יחד, שהוא דבר כנגד המושכלות הראשונות שאי אפשר לשכל לצייר מציאותו, ולזה בעצמו הכחישה גם כן הגשמות והזהירה מלהאמין בו, אמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו', פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל.

ח ואולם מה שאמר שהיא חסרה מצד התכלית שלא הזכירה ההצלחה הנפשיית, זה אינו, כי כבר הזכירה לחכמים ברמז כמו שנזכור במאמר הרביעי בעזרת השם, ומה שלא בארה זה באור רחב, לפי שהתורה לא נתנה לחכמים ולמשכילים בלבד, אבל לכל העם מקצה גדולים וקטנים חכמים וטפשים, וראוי שיבואו בה דברים מובנים לכל וראויים שתבא האמונה בהם.

8 דברים ד' ט"ו. || 13 פרק מ'.

1 תמיד] S תמי'. || 2 בו] A om. || 4 אי"ן פירשונא"ש] S או פרישונ"ש. || 8 אמר] A adds הכתוב. || 9 וגו'] A om. || 10 סמל] A adds וגו'. || 13 הזכירה] A adds אותו. || 14 זה] A אותו.

Now those things which can be perceived by every one with his senses, inspire strong belief, whereas those things which are apprehended by the intellect and can not be perceived by the senses, being understood by the wise only, do not inspire belief at all. The people say that that which can not be perceived by the senses is improbable and untrue. For this reason the Torah of Moses promised explicitly corporeal rewards, which every one can see and perceive with his senses, whereas intellectual things, which the intelligent alone understand, are contained by way of allusion. The purpose is that every one may understand, according to his ability, that through the Torah is obtained all corporeal and spiritual happiness, so long as sin does not prevent. Nay, the corporeal rewards which can not be obtained in the ordinary way of nature are evidence of spiritual rewards.

Balaam also, who was a great sage and a prophet, though not a member of the Israelitish nation, testifies to this. He said: "Let me die the death of the righteous, and let mine end be like his."[1] It seems that through his wisdom or prophetic inspiration he understood that Israel had an end and a hope after death, hence he expressed the desire to have after his death such an end and hope as Israel had. He understood that providence in this world proves happiness in the world to come. And especially when extraordinary mira-

---

[1] Num. 23, 10.

ט והדברים המושגים בהרגש לכל יותן בהם האמנה גדולה, והדברים המושכלים הבלתי מושגים בהרגש ובלתי מובנים אלא לחכמים לא יותן בהם האמנה כלל, אבל יאמרו ההמון כי מה שהוא בלתי מושג לחוש הוא דבר רחוק ושקר, ולזה יעדה תורת משה דברים גשמיים בפירוש נראים לעין ומושגים לחוש לכל העם מקצה, ודברים שכליים בלתי מושגים אלא למשכילים ברמז, כדי שיכירו כלם איש ואיש כפי מדרגתו שעל ידי התורה יושגו כל ההצלחות הגשמיות והנפשיות כל זמן שלא יגרום החטא, ויהיה השגת הגשמיות שאין מדרך הטבע שיושגו ראיה על הנפשיות.

י וכבר העיד על זה בלעם שלא היה מאומת ישראל והיה חכם גדול ונביא ואמר תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו, שיראה שמצד חכמתו או נבואתו השיג שיהיה לישראל אחרית ותקוה אחר המות, עד שהיה כוסף שאחר שימות תהיה לו אחרית ותקוה כישראל, לפי שהבין שההשגחה בעולם הזה ראיה על הצלחתו בעולם הבא, וכל שכן כי בהיות

14 במדבר כ"ג י'.

1 יותן] A נותן. || 9 התורה] A adds הזאת. || 19 הצלחתו בעולם] A הצלחת העולם.

cles take place constantly in the life of a nation, it is proof of their spiritual happiness in the next world. During the whole period of the first temple prophecy existed in Israel continually, and even in the time of the second temple, when there was no prophecy, the people often had their questions answered by a voice from heaven (בת קול), and there were other miracles taking place constantly, for example, every sixth year the land produced enough for three years, as we read: "I will command My blessing upon you in the sixth year, and it shall bring forth produce for the three years."[1] Also, in accordance with the verse, "Assemble the people, the men, and the women, and the little ones, and thy stranger that is within thy gates . . . ,"[2] all Israel went up during the feast of tabernacles of the sabbatical year to Jerusalem to hear the Torah, and the Bible says: "Neither shall any man covet thy land, when thou goest up to appear. . ."[3] And there were many other miracles constantly in the temple, such as are enumerated in the treatise Abot.[4] In Yoma[5] we are told that a thread of red wool turned white every year on the day of atonement. And there are other miracles told there which took place continually. The Christians have no continuous miracle to prove the truth of their belief.

[1] Lev. 25, 21.
[2] Deut. 31, 12.
[3] Ex. 34, 24.
[4] Ch. 5, 5.
[5] 39a.

נסים מתמידים באומה שלא כדרך מנהגו של עולם שהיא ראיה על הצלחת הנפש בעולם הבא, כמו שכל זמן בית ראשון היתה הנבואה נמצאת בישראל תמיד, ואף בבית שני שלא היתה שם נבואה היו נענים פעמים בבת קול, והיו נסים אחרים מתמידים באומה, כמו שתעשה הארץ בכל שנה ששית בשמטה התבואה לשלש השנים, כמו שאמר וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים, וכמו שבכל שנת השמטה שאמר הכתוב הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו׳, היו כולם עולים בחג הסכות לשמוע את התורה, ואמר הכתוב ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך וגו׳, ונסים אחרים מתמידים שהיו במקדש, כמו שמנו אותם במסכת אבות, ובמסכת יומא אמרו שהיה לשון של זהורית מלבין בכל שנה ביום הכפורים, ונסים אחרים שמנו אותם שם שהיו מתמידים באומה, מה שלא נמצא באומת הנוצרים אות מתמיד מורה על אמתת אמונתם.

7 ויקרא כ״ה כ״א. || 10 דברים ל״א י״ב. || 12 שמות ל״ד כ״ד. || 14 פרק ה׳ משנה ה׳. || 15 דף ל״ט ע״א.

6 הארץ] A adds תמיד. || 7 שאמר] A adds הכתוב. || 11 היו] A והיו. || 13 בעלותך] A adds לראות. || 14 שמנו] A ששנו. || 15 של] A om. || 16 שמנו] A שנמנו. || אותם] A om.

The proof they bring from the prosperity of those who believe in their faith is no proof at all. For more than two thousand years before the law of Moses was given, all the nations worshipped idols, except a few rare persons, like the patriarchs and the like, and yet every one of the nations prospered in its own government and lived in quiet and tranquillity. And after the law was given, too, all the nations worshipped idols except Israel, and yet they were all prosperous in their own states. Surely the fact that Sennacherib and Nebuchadnezzar and Alexander were successful in ruling over Israel is no sign that their faith was better than that of Israel. Even now the Christians maintain that the law of the Mohammedans[1] is positive and conventional, not divine, and yet they are successful and rule over a great part of the world. It seems clear therefore that the prosperity of a nation is no proof of the truth of its faith. The real proof of the truth of a faith is the continuity of miracles, such as we find in Israel when they lived on their own land. We do not find any such condition among the believers in Christianity or Mohammedanism. As for their

[1] Lit. Ishmaelites.

יא ומה שיביאו ראיה מהצלחת המאמינים באמונתם אינה ראיה כלל, אחר שמצאנו קודם שנתנה תורת משה יותר מאלפים שנה שהיו כל האומות עובדים עבודה זרה זולתי יחידי סגולות כאבות ודומיהן, ואף על פי כן היו כל האומות מצליחות כל אחת ואחת במלכותה המיוחדת לה והיו עומדות בשלוה והשקט, ואף משנתנה תורה היו כל האומות עובדי עבודה זרה זולתי ישראל, והיו מצליחות כל אחת במלכותה, ואין הצלחת סנחריב ונבוכדנצר ואלסכנדר והיותם מושלים על ישראל ראיה שתהיה אמונתם טובה מאמונת ישראל. והן עוד היום הנוצרים מודים שדת הישמעאלים היא נמוסית הנחיית ואינה אלהית, ועם כל זה הם מצליחים ומושלים בחלק גדול מן העולם, ואם כן יראה שאין הצלחת האומה ראיה על טוב אמונתה, ואמנם הראיה על אמתת האמונה היא התמדת הנסים כמו שהיו מתמידים בישראל בהיותם יושבים על אדמתם, מה שלא נמצא כן למאמינים באמונת הנוצרים ולא באמונת הישמעאלים, ומה שאמרו

9 ונבוכדנצר] A om. || 10 ואלסכנדר] S .ואלכסנדר || 11 אמונתם] A adds יותר. || 19 שאמרו] A שיאמרו.

claim about the happiness of the soul in the world to come, this is precisely the point of dispute, whether it is so or not, and what proof have they?

His statement that the Torah is defective in respect to its form is absolutely untrue. For it is absolutely perfect in all the three parts which he says the Torah embraces. Take the part which contains the commandments dealing with man's relation to God, i. e., the ceremonial commandments which concern themselves with the service of God. It is perfect, for it commands prayer, as the Rabbis say in commenting on the verse, "And you shall serve the Lord your God, and He will bless thy bread, and thy water."[1] The service mentioned here, they say, is prayer,[2] as we shall also explain in the Fourth Book,[3] with the help of God. The law also tells us to love God and to fear Him: "And thou shalt love the Lord thy God;"[4] "But thou shalt fear thy God;"[5] "Thou shalt fear the Lord thy God; and Him shalt thou serve."[6]

He says that the offering of the sacrifices is unclean, because it consists of the burning of the flesh and the fat and the blood. In answer to this we may say that if we agree with Maimonides that the institution of sacrifices was not intended for its own sake but only as a means to keep the

[1] Ex. 23, 25.
[2] Baba Kamma 92b; Baba Mezi‘a 107b.
[3] Ch. 20.
[4] Deut. 6, 5.
[5] Lev. 19, 14.
[6] Deut. 6, 13.

בהצלחת הנפש בעולם הבא על זה אנו דנין אם הוא כן אם לאו ומה הראיה עליו.

יב ואולם מה שאמר שהיא חסרה מצד הצורה הנה זה שקר גמור הפך האמת, כי בכל הג׳ חלקים שזכר שתקיף התורה בהן היא שלמה בתכלית השלמות, אם בחלק המצות שבין אדם למקום והן שנקראות צירימוניאלי״ש, רוצה לומר מצות עבודיות, הנה היא שלמה מאד, כי היא תצוה בתפלה כמו שאמרה ועבדתם את ה׳ אלהיכם וברך את לחמך ואת מימיך, שהעבודה הזאת היא התפלה בהכרח, כמו שבארו רבותינו ז״ל וכמו שנבאר במאמר הרביעי בעזרת האל, ותזהיר על אהבת השם ויראתו, אמרה ואהבת את ה׳ אלהיך, ויראת מאלהיך, את ה׳ אלהיך תירא ואותו תעבוד.

יג ומה שאמר שהעבודות הם מזוהמות משרפת הבשר והחלב והדם, הנה אם נאמר שלא נצטוו ישראל בקרבנות אלא על הכונה השנית כדי

9 שמות כ״ג כ״ה. || 11 בבא קמא דף צ״ב ע״ב, ובבא מציעא דף ק״ז ע״ב. || פרק כ׳. || 13 דברים ו׳ ה׳, י״א א׳. || ויקרא י״ט י״ד. || דברים ו׳ י״ג.

1 בהצלחת] A מהצלחת. || 2 אם לאו] A om. || 7 צירימוניאלי״ש] A סירימוניאליש. || עבודיות] S עבדיות. || 15 הם] A היו.

people away from sacrificing to idols, the objection is removed; for the purpose of the sacrifices was merely to purify their intentions and keep them away from offering sacrifices to idols. Thus Jeremiah says, "For I spoke not unto your fathers, nor commanded them in the day that I brought them out of the land of Egypt, concerning burnt-offerings or sacrifices; but this I commanded them, saying: Hearken unto My voice . . ."[1]

But even if we say that some part of the institution of sacrifices was intended for its own sake, namely to call the attention of the sinner or of man generally that just as the sheep or other animal which he offers as a sacrifice was a living thing that sustained itself with food like himself, and now it is burned and destroyed, nothing being left of it except in so far as God has pleasure therein, so man will be destroyed in the same way, without anything being left except the works that he does which are pleasing to God in having His will fulfilled, this being the superiority of man to the animals. (This has the purpose of causing man to devote himself to doing good and that which is right in the eyes of God in order to acquire immortality, which is the real perfection of man.) Or if we say that the purpose of the sacri-

[1] Jer. 7, 22-23.

להרחיקם מתקרובת עבודה זרה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אין זו קושיא כלל, כי לא היתה הכונה בקרבנות אלא לטהר כונת הלב ולהרחיקם מתקרובת עבודה זרה, אמר ירמיה כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי וגו'.

יד ואבל אף אם נאמר שהיה בקרבנות חלק מהם שהיו נעשים על הכונה הראשונה, אם כדי להעיר לב החוטא או האדם כי הכבש או הבעל חיים ההוא שיעשה ממנו קרבן כבר היה חי ונזון כמותו והוא נשרף וכלה ולא נותר ממנו דבר אם לא במה שהיה בו נחת רוח לפני השם, כן האדם יכלה על זה הדרך ולא ישאר ממנו דבר אם לא מצד הפעל שיעשה במה שיהיה בו נחת רוח לפני השם שאמר ונעשה רצונו, שהוא היתרון שיש באדם על הבעלי חיים, ובזה יתן אל לבו לעשות הטוב והישר בעיני השם כדי שיהיה זה סבה אל קיום הנפש שהיא עיקר שלמות האדם, ואם שיהיה הקרבן כדי לקרב

4 ירמיה ז' כ"ב–כ"ג

12 במה] S מה. || שהיה] A שהיתה. || 18 זה] S om.

fices is to bring together and unite the upper powers with the lower, as the Cabalists think—in any case we can not say that the mode of worship is an improper one, since the senses testified that those things were pleasing to God. For the fire came down from heaven and consumed upon the altar the burnt-offering and the fat.[1] Fire came down for Moses in the tent of meeting, for Solomon in the temple,[2] for David in the threshing floor of Aravna the Jebusite,[3] for Elijah on Mount Carmel.[4] The Shekinah or holy spirit rested upon Israel through the offerings,[5] and the priest foretold the future through the Urim and Thummim, as the senses testified. Nothing like this can be cited in all the offerings of the Christians. They can not show a single continuous and public sign, well known to all, as in the sacrifices. Their statement that their offerings benefit the soul, is one which is not testified to by the senses nor proved by the intellect. The Rabbis say in reference to such a situation, if one desires to lie let him cite witnesses which are far away.[6]

Moreover, the sacrament of the bread and wine of which they speak is not an offering at all. The bread and the wine is not an offering to their God,

---

[1] Lev. 9, 24.

[2] II Chron. 7, 1.

[3] I Chron. 21, 26.

[4] I Kings 18, 38.

[5] Ex. 29, 43; Lev. 9, 23.

[6] Cf. Brüll, Jahrbücher, VII, 28, number 44.

ולקשר הכחות העליונים עם התחתונים כמו שהוא דעת חכמי הקבלה, מכל מקום אי אפשר לומר שלא יהיו העבודות הגונות אחר שהחוש היה מעיד שהדברים ההם היו נרצים אצל השם, שהרי היה האש יורד מן השמים ואוכלת על המזבח את העולה ואת החלבים, שהרי ירדה האש למשה באהל מועד ולשלמה בבית המקדש ולדוד בגורן ארונה היבוסי ולאליהו בהר הכרמל, והיתה השכינה או רוח הקודש שורה בישראל על ידי הקרבנות, והיה הכהן מגיד העתידות באורים ותומים, כמו שהעיד החוש על זה, מה שאין כן בכל קרבנותיהם, כי לא נראה בהם מעולם אות אמת מתמיד וניכר ומפורסם לכל כמו שהיה בקרבנות. ומה שאומרים שיועיל לנפש הוא דבר שאין החוש מעיד עליו ולא השכל מורה על כך, ועל כיוצא בזה אמרו הרוצה לשקר ירחיק עדיו.

טו ועוד כי מה שאומרים מקרבן הלחם והיין שהוא קרבן נקיא אין הדבר כן, כי הלחם והיין אינם קרבן

3 יהיו] A היו. || 18 נקי] S om. || כן] A adds והמלות הללו מיופות ואינן אמתיות.

but, as they say, it is the body of their God. For they say that the body of Jesus, which is in heaven and is of very great extension and magnitude, comes to the altar and clothes itself in the bread and the wine as soon as the priest has pronounced the words—no matter who the priest is, a good man or a bad—and the whole becomes one with the body of the Messiah, who comes down from heaven instantaneously. And after the bread and the wine have been consumed, he goes up to heaven again where he was before. This takes place at every altar. Such is their idea concerning this offering. Now this belief the human mind utterly rejects, and can not accept or conceive, for it is in conflict with first principles and with the evidence of the senses.

In the first place it demands belief in instantaneous motion from the highest heavens and the throne of glory to the earth. Secondly, it requires belief in the simultaneous presence of one body in two or more different places; for the body of the Messiah is present on different altars at the same time. Thirdly, it involves the belief that the body of the Messiah goes up and down without breaking through the body of heaven, since the heavens can not be broken through. More-

אלהיהם אבל לפי מה שהם אומרים הוא גוף אלהיהם, כי יאמרו שגוף ישו אשר בשמים גדול יותר מאד בשעורו וגדלו בא אל הבמה ומתלבש בלחם וביין עם כלות המאמר מפי הכומר, אי זה כומר שיהיה כצדיק וכרשע, ונעשה הכל גוף אחד עם גופו של משיח היורד מן השמים בבלתי זמן, ואחר כלות האכילה והשתיה יעלה אל השמים אל מקומו וכן יעשה בכל במה ובמה, זהו דעתם בקרבן הזה. וכמה יש בזאת האמונה מן ההרחקה אצל שכל האדם ודבר שאי אפשר לשכל האנושי לקבלו ולא לציירו, לפי שכל זה חולק על המושכלות הראשונות ועל המוחשות.

טז ראשונה כי צריך שיאמין שתמצא תנועה בבלתי זמן מן המרחק אשר משמי השמים העליונים ומכסא הכבוד עד לארץ. ועוד שימצא גוף אחד בשני מקומות או במקומות רבים מתחלפים, כי גוף המשיח ימצא בבמות רבות מתחלפות בעת אחד. ועוד שיעלה וירד גוף המשיח מבלי שיקרע גוף השמים, אחר שהשמים אינם מקבלים הקריעה.

---

4 המאמר] A adds היוצא. || 9 וכמה יש] S ויש. || 15 עד לארץ] S על הארץ. || 17 בבמות] A בכמות.

over, they say that the flesh and the blood which comes into being at the particular moment from the substance of the bread and the wine, which is finite and limited, is the very body of the Messiah, who existed from eternity, and does not thereby increase or diminish in quantity. This leads to belief in the interpenetration of bodies.

All these things not merely deny first principles but they are in conflict with the evidence of the senses. For they say that the bread and the wine which appear to the eye are not food and do not nourish the animal or the man who eats it. But we believe that if the bread and the wine were a large quantity, they would nourish the person who consumed them and help to form his limbs or organs like any other bread and wine. Again, they say that the substance of the bread and the wine changes into the body of the Messiah, while the accidents (properties) remain just as they were without any subject. The taste and the color and the odor and the feeling and the heaviness and the lightness and the softness and the hardness which we perceive in the bread are not in the bread at all, for the matter has disappeared and become the body of the Messiah. These are things which the reason can not conceive, the mouth can not utter, and the ear can not hear.[1] How then can one believe things like these, which the mind rejects and the senses contradict? Therefore a Jew who is used to true

[1] For a Christian scholastic discussion of transubstantiation, see Aquinas, Summa Contra Gentiles, IV, LXII—LXVI.

ועוד כי יאמרו שהבשר והדם אשר נתחדש עתה מעצם הלחם והיין הבעל תכלית מוגבל הוא בעצמו גוף המשיח אשר היה מימי קדם ולא יוסיף בזה ולא יגרע מכמות שהיה, ויביא זה אל האמנת כניסת הגשמים זה בזה.

יז וכל אלו הדברים מלבד שהם מכחישים המושכלות הראשונות הם מכחישים המוחש, כי יאמרו שהלחם והיין הנראה לעין אינו מזון ולא יזון את הבעל חי ולא האדם האוכלו, ואנחנו נראה שאם היה הלחם הנאכל והיין שעור גדול יזון את האדם האוכלו ויעשה ממנו חלק אבר כמו שהוא בשאר לחם ויין. ועוד כי יאמרו שעצם הלחם והיין נהפך לגוף המשיח ונשארו המקרים עומדים בעצמם לא בנושא, ושהטעם והמראה והריח והמשוש והכבדות והקלות והרכות והקושי אשר נרגיש בלחם אינם בלחם כי הגשם חלף הלך לו בגוף המשיח, וכל אלו הדברים מה שאין השכל יכול לצייר אותם ולא הפה יכולה לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע, ואם כן איך אפשר שתבא האמונה בזה וכיוצא בו שירחיקהו השכל ויכחישהו החוש, ובעבור זה היהודי שהוא

4 האמנת] A האמות. || 12 כי] A om. || 17 מה] A ממה.

opinions, which are not in conflict with the evidence of the senses and do not contradict first principles, opinions found in the law of Moses, which all acknowledge to be divine, since it was revealed with great publicity in the presence of six hundred thousand people, can hardly force his mind to believe things which the mind can not understand. For how can a man believe what he can not understand or even conceive?

It is especially difficult for him to believe in the things stated in the law of Jesus when he considers that the fact which they lay down as the basis of their belief, namely, that Jesus was Messiah the son of David, is uncertain. For chapter one of the Gospel of Matthew[1] traces the ancestry of Joseph, the husband of Miriam, or as they say, her betrothed, to Solomon and David, and says that he was of royal descent, whereas in the third chapter of the Gospel of Luke[2] it is said that he was not of royal descent and was descended from Nathan the son of David. Both of these genealogies concern Joseph alone. For they say that Joseph never knew Miriam either before the birth of Jesus or after. This despite the fact that in the Gospel of Matthew,[3] the statement is made that Joseph did not know Miriam until Jesus was born, which would indicate that afterwards he did. We

[1] 1, 6.

[2] 3, 31.

[3] 1, 25.

מורגל בדעות אמתיות בלתי מכחישות המוחשות ולא חולקות על המושכלות הראשונות מתורת משה שהכל מודים בה שהיא אלהית ונתנה בפרסום גדול מששים רבוא, יקשה עליו להכריח שכלו להאמין דברים בלתי מובנים אצל השכל, כי איך יאמין אדם מה שלא יבין ולא ידע ציור מציאותו.

יח וכל שכן שיקשה עליו להאמין בדברים שבאו בתורת ישו בראותו שהדבר אשר שמוהו שרש ועקר לאמונתם והוא שישו היה משיח בן דוד, אינו ידוע אצלם אם היה בן דוד ואם לאו, כי פרק א׳ מאונגיליו מאטיב מיחס את יוסף בעלה של מרים או ארוסה לפי דבריהם לשלמה ודוד ואומר עליו שהיה מזרע המלוכה, ובפרק ג׳ מהאונגיליו לוק אומר עליו שלא היה מזרע המלוכה ומיחס אותו לנתן בן דוד, ושני היחסים ההם אינם אלא ליוסף, והם אומרים שמעולם לא ידע יוסף את מרים לא קודם לידת ישו ולא אחר כן, ואף על פי שנמצא שם באונגיליו מאטיב כי יוסף לא ידע את מרים עד אשר ילדה את ישו, שיראה שאחר הילידה ידעה,

9 לאמונתם] S לאומנתם. || 11 מאונגיליו] S מאונגילו. || 12 מהאונגיליו] S מהאונגילו. || לוק] S לוקא. || 14 אותו] A אותה. || 18 באונגיליו] S באונגילו. || 19 הילידה] A הלדה.

also find in the same Gospel[1] that Jesus had brothers, which would lead to the same result. They explain, however, that brothers means relatives. The statement, too, that Joseph did not know Miriam until she gave birth to Jesus they explain like the verse, "For I will not leave thee, until I have done that which I have spoken to thee of,"[2] and as we explain the passage, "The scepter shall not depart from Judah, nor the ruler's staff from between his feet, until he comes to Shiloh and unto him shall the obedience of the peoples be,"[3] the meaning of which is that afterwards too the scepter shall not depart. If this is so, Joseph's descent does not benefit Jesus at all, and how do we know the genealogy of Miriam?

Moreover, how can a Jew who is familiar with the Bible and sees that the biblical passages cited in the Gospels and in their other books as evidence do not prove the thing intended at all—how can such a person bring himself to believe in their ideas? Thus it says in Matthew[4] that Jesus was born of a virgin to fulfil the words of the Bible, "Behold the young woman (עלמה) shall conceive."[5] But every one who can read knows—even a child in school is aware—that this verse was said to Ahaz about six hundred years before the birth of Jesus as a sign that the kingdoms of Syria and Israel would be destroyed, and that the kingdom

[1] 12, 46; 13, 55.
[2] Gen. 28, 15.
[3] Ibid. 49, 10.
[4] 1, 22.
[5] Is. 7, 14.

ונמצא שם גם כן כי ישו היו לו אחים שיורה על זה גם כן, הם מפרשים כי אחים רוצה לומר קרובים, וכן מה שאמר כי לא ידע יוסף את מרים עד אשר ילדה את ישו, מפרשים אותו כמו כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך, וכמו שאנו מפרשים לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, שפירושו שאף אחר כך לא יסור, ולפי זה אין יחס יוסף מועיל לישו כלום ומהיכן נודע יחס מרים.

יט וכן היהודי שהוא בקיא בספרי הקדש ורואה שהכתובים שהם מביאים באונגיליוש ובשאר ספריהם לראיה להם שאינם מורים על ראיתם כלל איך יוכל להתאפק להאמין בדבריהם, כמו מה שנזכר בפרק א׳ למאטיב שנולד ישו מבתולה לקיים מה שנאמר הנה העלמה הרה, והוא מפורסם וידוע לכל יודע ספר ואפילו לתינוקות של בית רבן שהפסוק הזה נאמר לאחז בכמו ת״ר שנה קודם ישו לאות על אבדןְ מלכות ארם ומלכות ישראל וקיום

5 את–לך] A om. || 6 ומחוקק–רגליו] A om. || 7 ולא–עמים] A om. || 9 נודע] A יודע. || 12 ספריהם] S ספרים. || 17 לאחז] A adds שהיה.

of Judah would remain under the kings of the house of David. How could Jesus' birth of a virgin be a sign to Ahaz?

In the second chapter of Matthew[1] it says that Herod killed all the young males, whom it calls innocent, to fulfil the verse of the Bible, "Rachel weeping for her children."[2] But it is obvious from the context that the expression refers to the exile at the time of the first temple, for we read in the same place, "And they shall come back from the land of the enemy;" "And thy children shall return to their own border;" "I have surely heard Ephraim bemoaning himself . . . turn thou me, and I shall be turned."[3] There are other verses quoted in the Gospels and interpreted erroneously. All this prevents one believing that the law of Jesus is divine. One is rather inclined to believe that it is a conventional law laid down by persons who were not familiar with the Bible, and did not understand the meaning of the text. Nor did they take the trouble to understand the manner of worship in the law of Moses, or to note that divine influence was bestowed upon Israel through the offerings at the time of the temple, and that the perfect worship

---

[1] 2, 16-18.

[2] Jer. 31, 15.

[3] Ibid. 16-18.

מלכות יהודה ביד מלכי בית דוד, ואיך יהיה לידת ישו מבתולה אות לאחז.

כ וכן אמר שם פרק ב' למאטיב כי הורודוס הרג כל הזכרים הקטנים הנקראים אינוצינטיש לקיים מה שנאמר רחל מבכה על בניה, והדבר גלוי ומפורסם מענין הפרשה שזה נאמר על גלות ישראל בבית ראשון, שאמר שם ושבו מארץ אויב, ושבו בנים לגבולם, שמוע שמעתי אפרים מתנודד וגו' השיבני ואשובה, וכן פסוקים אחרים הביאום באונגיליוש בחלוף מה שהם ובהפך הכוונה שנאמרו עליה במקומם, וכל זה ממה שירחיק את האדם מלהאמין שתורת ישו תהיה אלהית, אבל יאמרו שהיא הנחיית מאנשים שלא היו בקיאים בספרי הקדש וכוונת הכתובים, ולא שמו לב לעיין בהבנת הכתובים כראוי ובדרכי העבודה שבאו בתורת משה, והיאך היה השפע האלהי נמצא לישראל על ידי הקרבנות בזמן בית המקדש, ושהעבודה השלמה

5 ירמיה ל"א ט"ו.

1 מלכות] A מלכי. || 3 ב'] A פ'. || 4 אינוצינטי"ש] S אינוצינטוש; A איקנוסינטי"ש. || 6 ומפורסם] A om. || 7–8 ושבו מארץ–לגבולם] S ושבו בנים לגבולם ושבו מארץ אויב. || 11 במקומם] S במקומה. || 14 לעיין] A להבין. || 17 השלמה] S שלמה.

of God at all times and places is to carry out the commandments.

In that part of the commandments which pertains to the relations between man and man and which are called *judiciales*, the law of Moses is more perfect than any other law. It enjoins upon us the love of mankind, "And thou shalt love thy neighbour as thyself."[1] It forbids hatred, "Thou shalt not hate thy brother in thy heart."[2] In respect to the stranger it says, "And ye shall love the stranger,"[3] and it admonishes us not to vex him, "He shall dwell with thee, in the midst of thee, in the place which he shall choose within one of thy gates, where it liketh him best; thou shalt not wrong him."[4] And this applies not merely to a proselyte, but also to one who is not converted to Judaism, provided he does not worship idols. The Torah also commands to be kind to him, "Thou mayest give it to the stranger that is within thy gates, that he may eat it."[5] This refers to a foreigner living in Israel, who is permitted to eat the flesh of an animal that dies of itself.[6] Interest is permitted to be taken only from a foreigner who worships idols, as the Bible

[1] Lev. 19, 18.

[2] Ibid. 17.

[3] Deut. 10, 19.

[4] Ibid. 23, 17.

[5] Ibid. 14, 21.

[6] R. Judah's opinion in Sifre on Deut., §104; cf. Pesahim, 21b.

לשם בכל זמן ובכל מקום הוא קיום המצות ועשייתן בפעל.

כא ואולם בחלק מהמצות שבין אדם לחבירו והם שקראום גודיציאלי"ש, הנה תורת משה שלמה מזולתה מן הדתות, כי היא תזהיר אהבת האנשים, אמרה ואהבת לרעך כמוך, ותרחיק השנאה, לא תשנא את אחיך בלבבך, ועל הגר אמרה ואהבתם את הגר, והזהירה שלא להונות אותו, אמרה עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו, ולא גר צדק בלבד אלא אפילו על גר תושב שאינו עובד עבודה זרה, וכן צותה התורה להנותו, אמרה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, וזהו גר תושב שמותר לאכול נבלות, ולא תתיר הרבית אלא מן הנכרי העובד עבודה זרה, כאמרה

6 ויקרא י"ט י"ח. || שם י"ט י"ז. || 7 דברים י' י"ט. || 8 שם כ"ג י"ז. || 12 שם י"ד כ"א.

4 שקראום] A .הנקראים || גודיציאלי"ש] A .גודיסיאליש || 9 שעריך] S .בשעריך || 10 גר] S om. || 11 התורה] S om. || 12 אמרה] A adds .לא תאכלו כל נבלה

says: "Unto a foreigner thou mayest lend upon interest."[1] One who worships idols, and refuses to carry out the seven Noachian commandments, which the stranger observes, may have his life taken, too, according to the consensus of all religions. Even the philosophers permit to take his life. "Kill the one who has no religion," they say.[2] And so the Torah also admonishes us in relation to idolaters, "Thou shalt save alive nothing that breatheth."[3] Now if it is permitted to take his life, surely one may take his property. The idolater should be killed and deserves no pity.

In the other rules the Torah is more perfect than other laws. For it measures the proper punishment according to the magnitude of the wrong, as we explained in the preceding chapter in connection with the punishment for stealing property. As to the rules relating to the unintentional homicide, we must bear in mind that an unintentional homicide is often very close to an intentional one. Therefore the Torah permits the avenger of the blood to take his life, in order that a person may be very careful in this matter. That this explanation is correct is proven by the fact that if the homicide could not avoid the result, he does not have to go into exile and the avenger of the blood is guilty of a capital offence if he puts him to death. For example, if he threw a stone and the other put out his head and was struck.

---

[1] Deut. 23, 21.

[2] Cf. Ibn Kaspi in Abrahams, Ethical Wills, I, 147.

[3] Deut. 20, 16.

לנכרי תשיך, והעובד עבודה זרה שאינו רוצה לקיים ז׳ מצות בני נח כגר תושב גופו מותר כפי הסכמת כל הדתות, ואפילו הפילוסופים מתירים דמו ואמרו הרגו למי שאין לו דת, וכן תזהיר התורה על עובדי עבודה זרה, לא תחיה כל נשמה, ואם גופו מותר כל שכן ממונו כי העובד עבודה זרה ראוי להרגו ולא לחמול עליו.

כב ובשאר המשפטים היא שלמה יותר משאר התורות, כי היא תשער העונשין הראוין כפי המרי, כמו שכתבנו בפרק הקודם לזה בעונש הגונב ממון, ובדיני הרוצח בשוגג לפי שיש שוגג קרוב למזיד התירו דמו לגואל הדם כדי שיהיה אדם נזהר בזה יותר מדאי, וראיה לדבר זה שאם היה הרוצח אנוס בהריגתו אפילו גלות אינו חייב, וגואל הדם נהרג עליו, כמו אם זרק אבן והוציא הלה ראשו וקבלה.

---

1 דברים כ״ג כ״א.

---

[1] שאינו] S אינו. || [4] ואמרו] A ואומרים. || [9] כי–תשער] A om.

The reason for making his return from exile depend on the death of the high priest is explained by the Rabbis as follows: This matter is made dependent on the life of the high priest, they say, in order that he may be careful to pray for mercy in behalf of his contemporaries that no wrong may occur on account of them.[1] Besides, it is generally the case that the righteous bear punishment and suffering for the sake of the common people who are sinful. Thus Ezekiel was told by God to lie on his side and endure suffering, so that he might bear the iniquity of the house of Israel.[2] It is not to be wondered at, then, that the priest is punished for the iniquity of the people.[3]

The real and extraordinary wonder is that any one should say that the laws of the Torah of Moses, which is divine, are defective, and are completed by the law of Jesus. The law of Jesus has no civil laws governing human relations. The Christians follow in their civil life the rules of their learned men by order of the emperor or of the Pope. How is it possible that rules which are laid down by learned men on the basis of human opinion, should supply the defect of the rules in

---

[1] Makkot 11a.

[2] Ezek. 4, 4.

[3] None of these explanations seem to meet the criticism of the opponent. It may be fair enough, from the rabbinic point of view, that the high priest should be punished because he did not pray that there shall be no crimes during his incumbency, but the point made by the critic was (see above p. 219) that the punishment of the unin-

כג ומה שתלה הכתוב חזרתו במיתת הכהן הגדול, כבר פירשו רבותינו ז"ל טעם הדבר, ואמרו כי לכך נתלה דבר זה בחייו של כהן גדול, כדי שיהא זהיר לבקש רחמים על בני דורו שלא יארע תקלה בהם. ועוד שדרך הצדיקים לסבול עונש ויסורין בעבור ההמון החטאים בנפשותם, שכן מצינו יחזקאל הנביא שאמר לו השם יתברך שישכב על צדו ויסבול יסורין לשאת עליו עון בית ישראל, ועל כן אין להפלא אם יהיה הכהן נענש בעון העם.

כד אבל יש להפלא הפלא ופלא על האומר שהמשפטים שבאו בתורת משה עם היותה אלהית הם חסרים ושיהיו נשלמים בתורת ישו, שהרי בתורת ישו אין בה משפטים בין אדם לחבירו וכל הנוצרים מתנהגים במשפטיהם על פי מה שסדרו חכמיהם אם במצות הקיסר או במצות האפיפיור, ואיך יעלה על הדעת שהמשפטים המונחים בשקול הדעת מאנשים חכמים ישלימו חסרון המשפטים שבאו

2 מכות דף י"א ע"א. || 7 יחזקאל ד' ד'.

3 גדול] A om. || 16 המונחים] S המיוחסים.

tentional homicide was not fair since the term of exile was not uniform, depending as it did on the life of the high priest.

the law of Moses, which is divine? And even if the rules were laid down by the Apostles, they could not improve upon the rules of the law of Moses, since this is not a matter that depends upon belief.[1]

A still more important consideration is that a person should correct only that which he knows. But the Apostles, as it seems, were not familiar with the law of Moses. For we find in the seventh chapter of the Acts of the Apostles[2] that according to Stephen,[3] Joseph brought his father Jacob to Egypt with seventy-five souls. Then Jacob and his ancestors died and were buried in Shechem in the cave which Abraham bought with silver from the sons of Hamor, son of Shechem, all of which is different from the explicit account of the Torah. In the book of Genesis, section Vayyiggash,[4] all the persons are enumerated by name who came to Egypt with Jacob. And together with Joseph and his sons, there are not more than seventy. And we have an explicit statement, "Thy fathers went down into Egypt with threescore and ten persons."[5] The cave which Abraham bought was in Hebron and not in Shechem. And he did not buy it from the sons

[1] The meaning seems to be that the Apostles could be cited as authorities only in matters of belief or religious dogma, but not in matters of law.

[2] 7, 14-16.

[3] From the Hebrew spelling of the proper names it appears that Albo read the New Testament in a Spanish translation.

[4] One of the weekly sections of the annual pericope,

בתורת משה עם היותה אלהית, ואפילו היו מונחים מן האפושטולוש לא היה אפשר להם לתקן משפטי תורת משה, אחר שאין זה דבר תלוי באמונה.

כה וכל שכן שאין ראוי לשום אדם לתקן אלא מה שהוא נודע אצלו, ולפי הנראה השלוחים הנזכרים לא היו בקיאים בתורת משה, שהרי נזכר בפרק ז׳ מספר אקטוש אפושטולורום כי אשטיבן אמר כי יוסף הביא יעקב אביו למצרים בשבעים וחמש נפשות וימת יעקב ואבותיו ונקברו בשכם במערה אשר קנה אברהם בכסף מבני חמור בן שכם, וכל זה הפך מה שכתוב בתורה בפירוש, כי בספר בראשית בפרשה ויגש מונה בפרט כל הנפשות שבאו עם יעקב למצרים, ועם יוסף ובניו אינם יותר משבעים, כמו שהזכיר הכתוב בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה. גם המערה אשר קנה אברהם בחברון היא ולא בשכם, ולא קנאה מבני חמור בן

11 דברים י׳ כ״ב.

6 בפרק ז׳] S בפ״ה. || 8 יעקב] A om. || 9 ואבותיו] S ואבותינו. || 11 כי] S om.

extending from Genesis 44, 18 to 47, 27. The passage referred to is 46, 8-27.

[5] Deut. 10, 22.

of Hamor, son of Shechem, but from Ephron the Hittite, as is explicitly stated.[1] Moreover, in the thirteenth chapter,[2] Paul says that the Israelites asked Samuel for a king and he gave them the son of Kish, a Benjaminite, who reigned forty years. This contradicts the text, according to which he reigned only three or four years.[3] They can not answer these criticisms by saying that the Jews falsified the text, for the point does not affect religious belief. It seems therefore that they were not familiar with the words of the Torah and the Prophets.

But even if we suppose that, as they say, the Apostles had the authority to change the civil laws, who gave authority to the Pope to change the commandment of the Sabbath, which is not one of the civil laws? The descent of the manna is a valid proof that the Sabbath day is essentially holy through the power of God and not merely for the sake of rest, as would be the case in a conventional rule laid down by man. Therefore the Bible says, "See that the Lord hath given you the Sabbath . . ."[4] The meaning is that as the manna came down on the six days of the weeks and not on Sabbath, and on the sixth day it came down in double the amount, this was a sign of the essential holiness of the Sabbath day, and of its divine origin. No man can abolish it, especially

---

[1] Gen. 23.

[2] Acts 13, 21.

[3] I Sam. 13. Cf. Yuhasin, ed. Lemberg, fol. 11a; Seder Hadorot, ed. Warsaw, I, p. 102, col. 1.

[4] Ex. 16, 29.

שכם אלא מאת עפרון החתי כמו שנזכר בפירוש, וכן בפרק י"ג שם אמר פאבלו כי ישראל שאלו מלך לשמואל ונתן להם בן קיש איש ימיני שמלך מ' שנה, והכתוב הוא בהפך, וזה שלא מלך אלא ג' או ד' שנים, ואין להם מענה בכל זה לומר שהיהודים זייפו הכתובים, כי אין בזה דבר מעלה ולא מוריד באמונה, ואם כן יראה שלא היו בקיאים בדברי התורה והנביאים.

כו ואף אם נניח כי כפי דבריהם היו האפושטולוש רשאים לשנות המשפטים, מי נתן רשות לאפיפיור לשנות מצות השבת שאינה מן המשפטים, ובירידת המן נראה אות אמת שיום השבת בעצמו קדוש בכח אלהי לא מצד המנוחה בלבד כהנחות הנימוסיות, ועל כן אמר הכתוב ראו כי ה' נתן לכם את השבת וגו', כלומר כי בהיות המן יורד בששת ימי השבוע ולא ביום השבת והיותו יורד בששי לחם יומים, הוא אות מורה על קדושת השבת בעצמו ושהוא מאת ה' מן השמים, ולזה אי אפשר לשום אדם לבטלו, וכל

[1] שנזכר] A adds בכתוב. || [2] י"ג] A ג'. || פאבלו] S פאולו. ||
[4] וזה] A om. || [5] מענה] A טענה. || בכל–לומר] A om. ||
[9] אפושטולוש] S, A אפושטוליש. || [11] שאינה–המשפטים] A om. ||
[13] כהנחות] S בהנחת. || [18] ולזה] S וכל זה.

since it is one of the ten commandments. Jesus and all his disciples observed the Sabbath, and it was only about five hundred years after Jesus that the Pope changed it and substituted Sunday for the Sabbath.[1] This despite the fact that the manna was a clear sign of the essential holiness of the Sabbath day, a sign without any defect, and that the Sabbath is one of the ten commandments, which they admit to be free from defect. But it seems that their purpose was to destroy the law of Moses on their own account without any reason or argument, for neither Jesus nor his disciples gave any such command. It is clear therefore that the charge of imperfection which he makes against the true laws of the Torah of Moses, is not at all sufficient to abolish them.

The charge of imperfection which he brings against the third part of the Torah, namely the moral precepts, on the ground that the Law of Moses prescribes only correct action, but not a pure heart, is the opposite of the truth. For do

---

[1] This does not seem to be correct. See Encyclopaedia Britannica, s. v. Sunday, from which it seems that the custom of observing Sunday as a sacred day in commemoration of the resurrection of Jesus is as old as New Testament times, though reference to the legal duty of resting on Sunday is found first in a constitution of emperor Constantine, dated 321. Alcuin (735–804) was apparently the first to allege of the Jewish Sabbath that "eius observationem mos Christianus ad diem dominicam competentius translulit."

שכן שהיא אחת מעשרת הדברות והיא מצוה שקימוה ישו וכל תלמידיו, ואחר ישו כמו ת"ק שנה שנה אותה האפיפיור וצוה לשמור במקום השבת יום ראשון, והרי השבת היה בו בעצמו אות נכר במן שהורה על קדושתו ולא היה בו שום חסרון, ושהרי הוא מעשרת הדברות שהם מודים שאין בהם שום חסרון, אבל נראה שכוונת כלם היא לעקור תורת משה מסברת עצמם בלי שום טענה כלל, שהרי לא צוו על זה לא ישו ולא תלמידיו, ועל כן הוא מבואר שאין טענת החסרון שטען כנגד המשפטים האמתיים שבאו בתורת משה מספקת לבטל אותם כלל.

כז ואולם בחלק השלישי והוא חלק המצות המדותיות והם שקראום מוראלי"ש, שאמר שהיא חסרה מצד שתורת משה לא הזהירה אלא על כשרון המעשה ולא על טהרת הלב, זהו הפך האמת,

---

10 טענת] S טעות. || 11 האמתיים] A האלהיים. || 15 הזהירה] A תזהיר.

we not read, "Circumcise therefore the foreskin of your heart;"[1] "And thou shalt love the Lord thy God with all thy heart . . .;"[2] "And thou shalt love thy neighbour as thyself;"[3] "But thou shalt fear thy God;"[4] "Thou shalt not take vengeance, nor bear any grudge against the children of thy people"?[5] The reason it commands right action is because purity of heart is of no account unless practice is in agreement with it. The important thing, however, is intention. David says, "Create me a clean heart, O God."[6] And there are many other passages of the same kind, more than we can enumerate here.

It is clear therefore that the law of Moses is perfect in all manner of perfection and not imperfect, as the Christian thought. David made allusion to this briefly, praising the law in respect to its four causes. "The law of the Lord is perfect, restoring the soul."[7] The word law refers to the material cause; and in calling it Torah (teaching, law) he indicates that all the narratives in it like those of the drunkenness of Noah and Lot, and so on, were put there to give rules and regulation and guidance, and for no other purpose. The expression, the law of the Lord, indicates that it

---

[1] Deut. 10, 16.
[2] Ibid. 6, 5.
[3] Lev. 19, 18.
[4] Ibid. 14.
[5] Ibid. 18.
[6] Ps. 51, 12.
[7] Ibid 19, 8.

שהרי אמרה ומלתם את ערלת לבבכם, ואמרה ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, ואהבת לרעך כמוך, ויראת מאלהיך, לא תקום ולא תטור את בני עמך. ומה שצותה על כשרון המעשה הוא לפי שאין טהרת הלב נחשב אם לא יסכים עמו המעשה, והעקר כונת הלב, אמר דוד לב טהור ברא לי אלהִים, וכיוצא בזה הרבה משיסופר.

כח נמצא שתורת משה שלמה בכל מיני השלמות הפך מה שחשב הנוצרי, וכבר רמז דוד על זה בקצרה כששבח אותה מצד ארבע סבותיה, אמר תורת ה' תמימה משיבת נפש, הנה באמרו תורת רמז על הסבה החמרית ואמר שהיא תורה, כלומר שכל ספור וספור שבה, כספורי שכרות נח ולוט ודומיהן, כלם נכתבו בה לתת דת והישרה והנהגה מה לא זולת זה כלל. ובאמרו תורת ה' רמז על

1 דברים י' ט"ז. || 2 שם ו' ה'. || ויקרא י"ט י"ח. || 3 שם י"ט י"ד. || שם י"ט י"ח. || 6 תהלים נ"א י"ב. || 11 שם י"ט ח'.

is perfect in respect to the efficient cause. For since the efficient cause is God, it can not have any of the defects which may exist in a human law. The word perfect denotes perfection in form; while the expression, restoring the soul, refers to perfection of purpose, namely, the happiness of the soul. "Restoring the soul," is similar to the statement of Solomon, "And the spirit returneth unto God who gave it."[1]

Here the Christian translator Jerome erred in his translation of the word תמימה (=perfect), which he renders, "without blemish."[2] He did this so as not to ascribe perfection to the Torah, in order that he might say that it is defective and that the law of Jesus completed it. But this is a mistake. The word תמימה means perfect, without any doubt. In the section dealing with the red heifer,[3] the word תמימה occurs, and yet the text finds it necessary to add, "wherein is no blemish," which shows that תמימה means one thing and "no blemish" means another. Our Rabbis explain that תמימה means perfect in redness.[4] This shows that תמימה always denotes ultimate perfection in a given line. Since, therefore, the Torah has been described as perfect in form—

---

[1] Eccl. 12, 7.

[2] Vulgate: immaculata.

[3] Num. 19, 2.

[4] Sifre, Numbers, §123.

שלמותה מצד הפועל, כלומר כי אחר שהפועל הוא השם יתברך אי אפשר שיהיה בה שום חסרון מן החסרונות שאפשר שיפלו בדת האנושית. ובאמרו תמימה רמז אל השלמות אשר מצד צורתה. ובאמרו משיבת נפש רמז אל השלמות אשר מצד התכלית שהיא ההצלחה הנפשית, ומשיבת נפש הוא כמאמר שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה.

כט ובכאן טעה גירונימו המעתיק לנוצרים שהעתיק תמימה בלתי בעלת מום, ועשה כן כדי שלא ייוחס לתורת משה שהיא שלמה כדי שיאמר שהיא חסרה ושתורת ישו השלימה אותה, וזה אינו, כי פירוש תמימה בהכרח שלמה, שהרי בפרה אדומה נאמר תמימה ואף על פי כן הוצרך לומר בה אשר אין בה מום, שיראה כי תמימה דבר אחד ואין בה מום דבר אחר, כבר פירשו רבותינו ז"ל כי תמימה רוצה לומר שלמה באדמימות, וזה יורה כי פירוש תמימה בכל מקום שלמה בתכלית השלמות שאפשר באותו המין, ואחר שתאר אותה בשהיא שלמה מצד הצורה

---

7 קהלת י"ב ז'. || 12 במדבר י"ט ב'. || 15 ספרי במדבר קכ"ג.

4–5 צורתה־מצד] A om. by homoioteleuton. || 9 ייוחס] A ליחס. || 13 בה] S om. || אשר אין] S שאין. || 15 ז"ל] A adds ואמרו. || 16 שלמה] A תמימה.

תמימה; in purpose—“restoring the soul;” in respect to its efficient cause, who is God, and therefore perfect; and in matter, which is Torah, i. e., guidance and rule, it is clear that it is free from all defects and perfect in all manner of perfection. This concludes what we intended to explain in this chapter.

Chapter 26

Inasmuch as the divine law is a rule and a guide for the human race, emanating from God, it necessarily points to a bond and a union between God, who is the author of the commands, and man, who is the subject of them. Hence it is clear from this aspect that hearing a command from God necessarily proves that there is such a thing as prophetic inspiration, divine revelation, and that there is a God who is the author of the law and who exercises providence. This is especially true when one hears the first two commandments of the decalogue, for they denote essentially these three dogmas, as we explained before. Nevertheless God desired to let Israel hear from His mouth the ten commandments so as to indicate all those duties which a man becomes liable to by reason

באמרו תמימה, וזכר גם כן השלמות אשר מצד התכלית באמרו משיבת נפש, וזכר גם כן שהפועל הוא השם יתברך שהוא פועל שלם, ושהחומר הוא תורה, רוצה לומר הנהגה והישרה מה, נתבאר שהיא מסולקת מכל החסרונות ושהיא שלמה בכל מיני השלמיות, והנה נשלמה כונת הפרק הזה.

פרק כו

א למה שהיתה התורה האלהית הנהגה והישרה מה למין האדם מושפעת מהשם יתברך, הנה היא תורה בהכרח על קשר ודבוק בין האלוה יתברך שהוא המצוה ובין האדם שהוא המצווה, ובעבור זה הוא מבואר כי מן הצד הזה בשמיעת איזה צווי מפי השם יורה בהכרח על מציאות הנבואה ותורה מן השמים ומציאות השם המצוה בדת והמשגיח, וכל שכן בשמיעת אנכי ולא יהיה לך שהם יורו בעצם על ג׳ העקרים הללו כמו שבארנו, אבל עם כל זה רצה השם יתברך להשמיע לישראל מפיו את עשרת הדברים, כדי שיורו על הדברים הכוללים שיחוייב האדם בהם מצד הקשר הזה

1 אשר] S om. || 4 תורה] S התורה. || 6 והנה נשלמה] A ונשלמה. הזה] A om.

of this bond between God and him, both from the point of view of the master who is the author of the command, and from the point of view of the servant, who is the subject. For this reason they were expressed in two separate tables, to indicate that these two aspects are different from each other. Those five which have reference to God, the Master, are in one table, while the five which concern specially man, who is the servant, are in the other table, to show that both are necessary for the attainment of human perfection.

The ten commandments are general rules embracing the two classes of commandments, as follows: The first table contains the first five commandments, which a person is obliged to follow by reason of his acceptance of the divine being. Take the following instance: A king builds a city, then frees a body of slaves and settles them in the city, and then comes to speak to them in order to induce them to accept his lordship. Clearly the first thing he has to tell them is that he is the master who cared for them and liberated them from bondage. This is the meaning of the first commandment in the decalogue, "I am the Lord thy God . . ."[1] It behooves you to accept My lordship because I made you free. Then he commands them that they shall not give the power to

[1] Ex. 20, 2.

אשר בין השם יתברך ובינו, וזה אם מצד האדון המצוה ואם מצד העבד המצווה, ולזה באו בשני לוחות נבדלות להורות על ששני אלו הענינים נבדלים זה מזה, ובאו החמשה מהם שהם כנגד השם שהוא האדון בלוח אחת, והחמשה שהם כנגד האדם שהוא העבד בלוח אחר, להורות ששניהם הכרחיים בהגעת השלמות האנושי.

ב והיו אלה העשרה הם כללים כוללים השני מינים מן המצות על זה הדרך, כי בלוח האחד היו החמשה דברות הראשונות שאדם מחוייב בעשיתן מצד קבלת אלהותו יתברך בזה הדרך, כי כמו מלך אחד שבנה מדינה והלך ולקח עבדים והוציאם לחרות והושיבם בתוכה, ואחר כך בא אליה לדבר עמהם כדי שיקבלו עליהם את עול מלכותו, כי מה שראוי שיודיעם תחלה הוא שהוא האדון אשר השגיח עליהם והוציאם לחרות מבית עבדים, וזהו דבור אנכי ה׳ אלהיך וגו׳, כלומר ראוי לכם שתקבלו עליכם את עול מלכותי כי אני הוא שהוצאתי אתכם לחרות. ואחר כן יצוה אותם שלא יתנו הממשלה

17 שמות כ׳ ב׳.

2 ואם–המצווה] A om. by homoioteleuton. || 3 נבדלות] A om. || 6 אחר] S אחד. || 15 הוא] S om. || 16 והוציאם] S להוציאם.

any one else, "Thou shalt have no other gods before Me."[1] Similarly he commands them not to rebel and set another king over them, "Thou shalt not make unto thee a graven image, nor any manner of likeness."[2] Then it is proper to command them that they should show him honor, and not treat him with disrespect, as by swearing falsely in his name, "Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain."[3] Then it is necessary that he should fix a mode of commemorating the building of the city. For in this way they will remember that they have a lord who built the city, and that they had been freed from slavery and settled therein. For this reason He commanded them to keep the Sabbath, which bears allusion to the creation of the world and the deliverance from Egyptian bondage.

The Rabbis say, "Remember" and "Keep" were pronounced in one statement.[4] The meaning is this The Sabbath is not intended merely to signify the existence of an agent who created the world, as is indicated in the commandment beginning with the word, "remember." The phiosopher, too, believes in the existence of such a being, and no one denies it except the sect of Epicurus.[5] The main reason for the Sabbath is to show that there is a being who acts with will

---

[1] Ex. 20, 3.

[2] Ibid. 4.

[3] Ibid. 7.

[4] Shebu‘ot 20b. "Remember" and "keep" are the initial words of the fourth commandment in Exodus 20, 8 and Deuteronomy 5, 12 respectively. The variation is

לזולתו, וזהו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. וכן יצוה אותם שלא ימרדו להקים עליהם מלך אחר, וזהו לא תעשה לך פסל וכל תמונה. ואחר זה ראוי שיצוה אותם שינהגו בו מנהג כבוד ושלא ינהגו בו מנהג בזיון כמו להשבע בשמו לשקר, וזהו לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ואחר זה ראוי שיקבע להם זכר ליום שבנה המדינה, ומתוך כך יזכרו שיש להם אדון שבנה המדינה, ויזכרו איך היתה ישיבתם בתוכה שהיו עבדים והוציאם לחרות. ובעבור זה צוה עליהם לשמור את יום השבת להורות על חדוש העולם ועל יציאת מצרים מעבדות לחרות.

ג וזהו שאמרו רבותינו ז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, כלומר כי השבת לא בא להורות על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנזכר בדבור זכור, כי גם הפילוסוף⁵ יודה במציאות הפועל ואין מי שיכחיש זה זולת כת אפיקורוס, אבל עקר השבת בא להורות על מציאות פועל ברצון

1 שמות כ' ג'. || 12 שבועות דף כ' ע"ב.

explained by the Rabbis in the statement that miraculously the two words were pronounced on Sinai simultaneously. Albo in the sequel explains the rabbinic statement differently.

[5] See above, p. 159, note 1.

continually, even after the creation of the world. This is alluded to in the commandment beginning with the word, "keep," mentioning as it does the deliverance from Egypt, from which it became known that God acts with will and desire. And not only at the time of the creation of the world, but even after the world has come into being, He exercises providence and changes nature, compelling it to perform His will and desire at all times, as He did in delivering Israel from Egypt, to refute the notion of those who say there is nothing new under the sun. Hence the Rabbis say that the commandment beginning, "remember," which calls attention to the existence of a divine agent, and the commandment beginning, "keep," which calls attention to the existence of a divine agent who acts continuously with will and exercises providence, both were said in one word or command, i. e., in the word which commands the Sabbath. For the purpose of the Sabbath is to call attention to the existence of a divine agent continually acting with will and exercising providence, and not merely to teach the existence of a divine agent.

Consider this carefully, for it is a wonderful interpretation of the rabbinic passage, which I have not seen adequately explained by any of the commentators. Some say that the word "remember" denotes a mandatory commandment, while the word "keep" signifies a prohibitive or negative commandment, as the Rabbis say:[1] "השמר (take heed, lit. keep thyself), פן (lest) and אל (do not . . .) are indications of prohibitive command-

[1] Makkot 13b; 'Erubin 96a.

תמיד, וגם אחר בריאת העולם, כמו שנזכר זה בדבור שמור שנזכרה בו יציאת מצרים, שהוכר מתוכה שהשם יתברך עושה במציאות חפצו ורצונו, ולא בעת בריאת העולם בלבד, אבל גם אחר שנתחדש הוא משגיח ומשנה הטבע לעשות חפצו ורצונו בכל עת כמו שעשה ביציאת מצרים, להוציא מלב האומרים אין כל חדש תחת השמש. ועל כן אמרו כי זכור המורה על מציאות הפועל ושמור המורה על מציאות פועל ברצון תמיד על צד ההשגחה, שניהם בדבור אחד נאמרו, כלומר בדבור מצות השבת. כי הכונה בו להורות על מציאות פועל ברצון תמיד ומשגיח, לא על מציאות הפועל בלבד.

ד והבן זה כי הוא נפלא מאד בפירוש המאמר הזה שלא ראיתי לאחד מן המפרשים בו באור מספיק. כי יש מי שאומר כי בעבור שלשון זכור יורה על מצות עשה ושמור על מצות לא תעשה, כמו שאמרו רבותינו ז״ל השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה,

18 עירובין דף צ״ו ע״א.

15 ביאור] A פירוש. || 17–18 כמו–רבותינו] S באמרם.

ments." Accordingly the meaning of the passage in question is that the precept of the Sabbath necessarily embraces both a positive and a negative commandment, a positive commandment alluding to the creation of the world, and a negative commandment, viz., cessation from work, as a memorial of Israel's deliverance from bondage. For as a slave can not cease from work, cessation from work is a memorial of the deliverance from Egypt. But according to this explanation, the version of the commandment beginning with the word "remember" should not contain the prohibition to do work. And since it does contain that prohibition, what need is there of saying that "remember" and "keep" were pronounced in one commandment?

Another explanation is this: rest in general would be a commemoration of the deliverance from Egypt, for a slave can not rest. If the prescribed rest were to take place one day in ten, it would still be a memorial of the deliverance from Egypt. But since the command is to rest one day in seven, it is a memorial of the creation of the world, "For in six days the Lord made heaven and earth, and on the seventh day He ceased from work and rested."[1] Hence the Rabbis say that the two versions of the Sabbath commandment were pronounced in one statement.[2] This explanation, however, is not satisfactory. Why not say that the whole is a commemoration of the

[1] Ex. 31, 17.

[2] That is, the Exodus version, beginning with the word "remember" and connecting the Sabbath with creation

אמרו כי עשה ולא תעשה שניהם הכרחיים במצות שבת, מצות עשה להורות על חדוש העולם, ולא תעשה שהיא השביתה ממלאכה זכר כי השם יתברך הוציאם מעבדות לחרות, כי למה שהעבד אי אפשר לו לשבות ממלאכתו, הנה בשביתה ממלאכה הוא זכר ליציאת מצרים. ולפי דבריו של זה המפרש לא היה ראוי שיזכור הכתוב לא תעשה כל מלאכה בדבור זכור, ואחר שנזכר בו לא תעשה כל מלאכה מה צורך שיאמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו.

ה ויש מי שכתב כי במנוחה בשלוח יש זכר ליציאת מצרים כי העבד אינו יכול לנוח, ואף אם תהיה המנוחה מעשרה לעשרה ימים יהיה בו זכר ליציאת מצרים, ואולם בהיות המנוחה משבעה לשבעה ימים יש בה זכר לחדוש העולם, כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, ועל זה אמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו. ואין זה מתישב יפה, למה לא יהיה הכל זכר לחדוש

1 שניהם] A שהם. || 9 נאמרו] A om. || 14 לחדוש] S חדוש. || 17 יהיה] S תהיה.

(20, 11), and the Deuteronomy version, beginning with the word "keep" and connecting the Sabbath with the exodus from Egypt (5, 15), both represent one commandment.

creation?[1] And if the idea intended in that statement is that there are various reasons for the commandment of the Sabbath, that is no reason for saying that the two versions were pronounced "in one statement." There are many commandments which have more than one reason, and yet the Rabbis did not say that they were pronounced in one statement.

According to my explanation, however, the two versions had to be pronounced in one statement; the one to indicate that there is a divine agent who brought things into being, and the other to show that He is a voluntary agent, that He acts continually and that He exercises providence. The one is not sufficient without the other. The Sabbath day, therefore, points to both these ideas because they are both necessary for a proper conception of God.

According to the Rabbis, there is still a third idea contained in the commandment of the Sabbath. "All agree," they say in the treatise Shabbat,[2] "that the Torah was given to Israel on a Sabbath." If this is true, then the commandment of the Sabbath embraces three principles of religion, existence of a divine agent, providence, and revelation. And at the same time the Sabbath commemorates the day when the King revealed Himself to them in the city and they acknowledged His lordship. Inasmuch, however, as this latter idea is acknowledged only once a year, it was not

[1] This objection is not clear to me.

[2] 86b.

העולם. ואם תאמר שבא לבאר שיש למצות שבת טעמים מתחלפים, אין צורך אל שיאמרו בדבור אחד, כי כמה מצות יש להם טעמים מתחלפים ולא אמרו עליהם שנאמרו בדבור אחד.

ו ואולם לפי מה שכתבנו צריך שיאמרו ב׳ הדברות בדבור אחד, האחד להורות על מציאות הפועל למציאות, והשני על היותו פועל ברצון ומשגיח תמיד, ואין אחד מהם מספיק זולת האחר, ועל כן היה יום שבת מורה על ב׳ אלו הכונות לפי שהם הכרחיות מצד האדון.

ז ולפי דעת רבותינו ז״ל עוד יש במצות השבת כונה אחרת, והוא שאמרו במסכת שבת הכל מודים כי בשבת נתנה תורה לישראל, ולפי זה יוכללו במצות שבת שלשה עקרי הדת הכוללים מציאות הפועל וההשגחה ותורה מן השמים, ויהיה שבת גם כן זכר ליום שנגלה עליהם המלך במדינה ושקבלו עליהם את עול מלכותו, אבל בעבור כי הכונה הזאת אינה נכרת אלא פעם אחת בשנה לא נזכרה

12 דף פ״ו ע״ב.

8 מהם] S om. || 9 היה] S היתה. || 16 המלך] A om.

mentioned explicitly in the Torah. We thus see that the Sabbath is obligatory and necessary for a true conception of God, in the three aspects mentioned.

Then comes the commandment, "Honour thy father and thy mother."[1] For it is well known that the king who built the city does not reveal himself every day to the men of the city. And while the men of that generation, who saw the king come into the city, remember that he built that city and freed them from bondage, and that they accepted his sovereignty, those who come after them, having never been slaves, and not having seen the king enter the city, may rebel, thinking that the city has always been theirs, and that they have no overlord. There is no way of escaping such folly except by submitting to parents and receiving instruction from them. For the parents will inform their children that they were slaves and that a certain lord freed them from bondage, that it was he who built the city and settled them therein. Hence it was necessary, in order that the rule of the king throughout the city and the benefit he conferred upon them in freeing them from slavery might not be forgotten, that children of every generation should obey their parents and accept their instruction. Hence the fifth commandment, "Honour thy father and thy mother," teaches respect for tradition, viz., that a person should follow the tradition of the fathers, which is a

---

[1] Ex. 20, 12.

בתורה בפירוש, הרי שמצות השבת מחוייבת והכרחית מצד האדון באלו הג׳ בחינות שזכרנו.

ח ואחר כך אמר כבד את אביך ואת אמך, לפי שהוא מן הידוע שאין המלך שבנה המדינה נגלה בכל יום לאנשי המדינה ההיא, ואם יזכרו אנשי הדור ההוא שראו ביאת המלך אל המדינה את קבלת עול מלכותו ושהמלך בנה המדינה ושהוציאם מעבדות לחרות, הנה הבאים אחריהם שלא הרגישו בעבדות כלל ושלא ראו כניסת המלך במדינה, יבאו למרוד ולחשוב שהמדינה היתה שלהם תמיד ושאין להם מושל עליהם, ואין דרך לצאת מן השטות הזה אלא בהיותם נכנעים אל האבות ומקבלים המוסר מהם, כי הם יודיעו את בניהם איך היו עבדים, ושאדון אחד הוציאם לחרות והוא שבנה המדינה והשכין אותם בתוכה, ולזה היה מן ההכרח כדי שלא תשתכח ממשלת המלך מעל המדינה והטובה שעשה עמהם שהוציאם מעבדות לחרות, שיכנעו הבנים בכל דור ודור אל האבות ויקבלו דברי מוסרם עליהם, ובעבור זה בא הדברו החמישי שהוא כבד את אביך ואת אמך להזהיר על הקבלה, רוצה לומר שימשך האדם לקבלת האבות,

fundamental dogma of all religions. Their existence can not be conceived unless a person is obedient to the tradition of the fathers and the wise men of that religion.

We did not count it among the primary or derivative principles because it is a particular command. Obedience to parents is expressed in the words, "Honour thy father and thy mother;" obedience to the learned and the wise is taught in the expression, "Thou shalt not turn aside from the sentence which they shall declare unto thee, to the right hand, nor to the left."[1] This commandment completes all those things which concern the relation of man to God, i. e. the things which the servant must do in relation to the master.

Then the Bible inculcates those general principles which men must have as social and political beings in order that the political group may be perfect. The first commandment is to preserve his fellowman's body, "Thou shalt not murder."[2] Then comes the command to preserve his neighbor's property, "Thou shalt not steal," which is to be understood literally. Then comes the commandment to preserve that which is intermediate, as it were, between a man's body and his property, namely his wife. For the wife is in a sense the man's body, as it were, and in a sense, as it were, his property—"Thou shalt not commit adultery." Then he adds that it is not sufficient if one refrain

[1] Deut. 17, 11.
[2] Ex. 20, 13.

שזה עקר כולל לכל הדתות שלא יצוייר מציאותם אם לא יהיה האדם נשמע לקבלת האבות וחכמי הדת.

ט ואולם לא מנינו אותו בעקרים ולא בשרשים להיותו מצוה פרטית, אם מן האבות כבד את אביך ואת אמך, ואם מן החכמים לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ונשלמו בזה הדבור כל הדברים הכוללים ההכרחיים אל האדם בבחינת מה שבינו לבין השם יתברך, והם הדברים המתחייבים על העבד לעשות בבחינת האדון.

י ואחר כן שב להזהיר על הדברים הכוללים שהם הכרחיים אל האנשים בבחינת חיותם והתקיימם במדינה כדי שישלם הקבוץ המדיני. והדבור הראשון מהם הוא שצריך שישמור את גוף חבירו, וזהו לא תרצח, ושישמור ממונו, וזהו לא תגנוב כפי פשט הכתוב, ושישמור הדבר שהוא כממוצע בין גופו וקנינו וזהו אשתו, כי היא מצד מה כאלו היא גופו ומצד מה כאלו היא קנינו, וזהו דבור לא תנאף. ואחר כן שב להזהיר ולומר שלא יספיק לאדם

8 הדברים] A הדיבורים. || ההכרחיים] A ההכרח. || 13 והדבור] A והדבר. || 16 הכתוב] A הכתובים. || כממוצע] S ממוצע. || 18 דבור] A דבר.

from injuring his neghbor in his body or his property or his wife, but that he must take care not to injure him even by a word, "Thou shalt not bear false witness against thy neighbour;" nor even by a thought, "Thou shalt not covet thy neighbour's wife, nor his field nor his man-servant, nor his maid-servant, nor his ox, nor his ass, nor anything that is thy neighbour's." This completes the general rules which are necessary for man as a being that must associate with others, as we said in the First Book.[1]

Hence the ten commandments were placed on two tables, to show that though these two classes of commandments are distinct, they are necessary for human perfection, the one for the perfection of man as an individual, and the other for his perfection as being part of the state. The first five were all on the same table to show that they also represent one special class. All commandments are included in these two classes, as is seen on examination. The Rabbis say in "Torat Kohanim:"[2] "Thou shalt love thy neighbour as thyself:"[3] says Rabbi Akiba, this

[1] Ch. 5.

[2] On Kedoshim; ed. Weiss, Vienna 1862, p. 89a, §12. Cf. also Yalkut Shim'oni §613, also §40 on Gen. 5, 1.

[3] Lev. 19, 18.

שיזהר מלהזיק את חבירו בפעל בגופו או בממונו או באשתו, כי גם צריך שיזהר שלא יזיקנו אפילו בדבור, וזהו לא תענה ברעך עד שקר, וגם לא במחשבה, וזהו לא תחמוד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמורו וכל אשר לרעך, ובזה נשלמו הדברים הכוללים ההכרחיים אל האדם בבחינת היותו באשר הוא הכרחי להשתתף עם זולתו, כמו שכתבנו במאמר הראשון.

יא ולזה היו אלו העשרה בשתי לוחות, להורות שב' אלו הענינים עם היותם נבדלים זה מזה, הנה הם הכרחיים לשלמות האנושי, האחד בבחינת שלמות האדם מצד עצמו, והשני בבחינת היותו חלק מדינה. ולזה היו החמשה ראשונים בלוח אחד, להורות שהם גם כן כלל אחד מיוחד בפני עצמו. ובשני אלו הכללים נכללים כל המצות כשיעויין בהם, ועל דרך מה שאמרו רבותינו ז"ל בתורת כהנים ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר

8 פרק ה'. || 17 פרשה קדשים, הוצאת וייס, פ"ט ע"א, §12. || ויקרא י"ט י"ח.

1 בפעל] S adds או. || 2 שיזהר] A om. || 3 וזהו] S והוא. || 14 שהם גם כן] S שאלו הם. || אחד] A om. || 15 כל] S om. || 16 בהם] A adds היטב. || 17 רבי–אומר] A om.

is a very important principle of the Torah. Ben Azzai said: "This is the book of the generations of Adam,"[1] is a more important principle, as we explained in the twenty-fourth chapter of the First Book.

Chapter 27

An important principle to bear in mind in connection with the performance of the commandments is that all depends upon intention, as the Rabbis say, "God requires the heart."[2] One may, therefore, perform many commandments without any benefit at all, or at least without enough benefit to realize human perfection or an appreciable part thereof. On the other hand, one may observe one commandment and succeed, according to his intention in the performance thereof, in acquiring a great part of perfection, more than the performer of many commandments. Since, therefore, intention is the important thing, it follows that all the commandments of the Torah, whether positive or negative, are a means to the attainment of human perfection, or a certain degree thereof, if they are done with the proper intention. A man attains to eternal life not only by doing good deeds. The soul's perfection is attained also by abstaining from evil deeds through fear of God.

[1] Gen. 5, 1.
[2] Sanhedrin 106a.

זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול מזה, ועל הדרך שבארנו בפרק כ"ד מהמאמר הראשון:

פרק כז

א כלל גדול יהיה בידך בעשית המצות שהכל הולך אחר כונת הלב, כמו שאמרו רבותינו ז"ל רחמנא לבא בעי. ולפי זה יש מי שעושה מצות הרבה ואינן עולות לו כלום או בשעור שיספיקו להקנאת השלמות האנושי ולא לחלק ממנו שיהיה מורגש, ויש עושה מצוה אחת תספיק יותר ממצות הרבה כפי כונת העושה אותה לקנות חלק גדול מהשלמות. ואחר שהענין הולך אחר הכונה, יתבאר מזה גם כן שכל המצות שבתורה הן שיהיו מצות עשה או מצות לא תעשה הם דרך להקנאת השלמות האנושי או מדרגה מה ממנו בהיותן נעשות על הכונה הראויה, כי לא עשית המעשים הטובים בלבד תביא את האדם לחיי העולם הבא, אבל גם ההמנע מעשות המעשים הרעים מפני יראת ה' יתן שלמות בנפש.

1 בראשית ה' א'. || 7 סנהדרין דף ק"ו ע"א.

3 כ"ד] S כ"ג. || הראשון] S הזה. || 11 הרבה] A רבות. ||
15 האנושי] A om.

This is proved as follows: The Torah says explicitly, "And walk in His ways."[1] From this we see that walking in God's ways is the essence of man's service of God. Now we find that the Psalmist explains that he who refrains from doing evil for fear of God is called one who walks in the ways of God, "Happy are they that are upright in the way, who walk in the law of the Lord."[2] The meaning is, happy are the mass of believers who are described as, "upright in the way," i. e., they do not seek to be too clever in their relation to God, but follow the law of God with simplicity. Then he explains that those who walk in the law of the Lord are those who keep His commandments with the intention of the heart, "Happy are they that keep His testimonies, that seek Him with the whole heart."[3] And to obviate the idea that only he is described as walking in the ways of the Lord and keeping His testimonies, who keeps the positive commandments, and that a negative commandment can not be conceived as bestowing perfection upon the soul, he adds in the sequel, "Yea, they do no unrighteousness; they walk in His ways."[4] The meaning is, a person who intentionally refrains from doing evil is also a man walking in the ways of God; as the text says, "They walk in His ways." The Rabbis also say, if one refrains from committing a transgression, he is rewarded as if he had performed a positive commandment.

---

[1] Deut. 28, 9.

[2] Ps. 119, 1.

[3] Ibid. 2.

[4] Ibid. 3.

ב וזה כי לפי מה שבא מפורש בתורה והלכת בדרכיו, נראה שההליכה בדרכי השם היא עקר העבודה שיעבוד בה האדם את השם, ונמצא המשורר מפרש שמי שהוא נמנע מעשות רע מפני יראת השם נקרא הולך בדרכי ה׳, אמר אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה׳, כלומר אשריהם המון המאמינים הנקראים תמימי דרך שאינם מתחכמים על השם אבל הולכים בתמימות בתורת השם יתברך, ובאר שההולכים בתורת ה׳ הם השומרים מצותיו בכונת הלב, ולזה אמר אשרי נוצרי עדותיו בכל לב ידרשוהו. וכדי שלא ידומה שאין נקרא הולך בדרכי ה׳ ולא נוצר עדותיו אלא השומר מצות עשה, כי מצות לא תעשה לא יצוייר שיתנו שלמות בנפש, לזה אמר אחר זה אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו, כלומר אף הנמנע מלעשות עולה בכונת הלב נקרא הולך בדרכי השם, וזהו שאמר בדרכיו הלכו. וכן אמרו רבותינו ז״ל ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה.

1 דברים כ״ח ט׳. || 5 תהלים קי״ט א׳. || 10 שם.

1 מפורש] A om. || 12 ולא נוצר] A ונוצרי. || 16 הלב] A adds מפני יראת השם כמו שאמר בכל לב ידרשוהו.

It may seem strange that a person should be able to acquire any perfection by sitting idle and doing nothing. The Rabbis seem to be opposed to it. For in commenting on the verse, "Who is the man that desireth life . . . keep thy tongue from evil . . . depart from evil, and do good,"[1] they say, If you think that you can win life by indulging in sleep, the text emphasizes, "And do good."[2] From this it seems that good deeds are necessary if one is to merit eternal life and the good which is reserved for those who fear God, as is expressed in the verse, "Oh how abundant is Thy goodness, which Thou hast laid up for them that fear Thee . . ."[3] It is this goodness which is referred to in the verse, "Who is the man that desireth life, and loveth days, that he may see good therein."[4]

The answer to this is that, to be sure, if a person sits idle, he can not in this way acquire any perfection. But if the temptation to commit a transgression comes to him and he refrains from committing it for fear of God, he merits thereby eternal life as if he had done a good deed. In this way all the prohibitive commandments in the Torah give perfection to the soul. Thus if a person does not eat swine's flesh because he has other things to eat or because he does not like swine's

---

[1] Ps. 34, 13-15.

[2] Yalkut Shim'oni, II, §720, on Ps. 34, 13-15. Cf. also 'Abodah Zarah, 19b. Both in Yalkut and in the Talmud the reading is ואתגרה, not ואגרה as in Albo.

[3] Ps. 31, 20.

[4] Ibid. 34, 13.

ג ואף על פי שזה דבר מתמיה, איך אפשר שיקנה האדם שום שלמות בהיותו יושב ובטל ובלתי עושה שום פעולה, והרי בפירוש אמרו רבותינו ז״ל מי האיש החפץ חיים וגו׳ נצור לשונך מרע וגו׳ סור מרע ועשה טוב, שמא תאמר אלך ואגרה בשינה תלמוד לומר ועשה טוב, שיראה שצריך לעשות המעשה הטוב בפעל כדי שיזכה לחיים נצחיים ולטוב הצפון ליראי השם, שעליו נאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ועל הטוב ההוא אמר מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב.

ד והתשובה בזה היא שהאדם היושב ובטל בלי ספק אי אפשר שיקנה בזה שום שלמות, אבל אם בא לידו דבר עבירה ונמנע ולא עשאה מפני יראת השם, הנה הוא זוכה בזה לחיי העולם הבא כאלו עשה מצוה. ומזה הצד יתנו כל מצות לא תעשה שבתורה שלמות בנפש, כי מי שישב ולא אכל בשר חזיר לפי שהיה לו מה יאכל או שהיתה נפשו קצה

3 תהלים ל״ד י״ג–ט״ו. || ילקוט שמעוני שם. || 8 תהלים ל״א כ׳.

5 ועשה טוב] A om. || 6 לעשות] S om.

flesh, he does not deserve any reward. But if he has a desire to eat swine's flesh, or if he has nothing to eat and swine's flesh is given to him and he refrains from eating it for fear of God and in order to fulfil God's command not to eat it, though he is hungry and eager to eat it—such a person is surely deserving of reward. This is the meaning of the verse, "Thou shalt not eat it [the blood]; that it may go well with thee, and with thy children after thee, when thou shalt do that which is right in the eyes of the Lord;"[1] concerning which the Rabbis say,[2] "A person must not say, I do not want to eat swine's flesh, I do not want to wear garments of wool and flax mixed; but he must say, I want to do these things, but what can I do, seeing that my Father in heaven has forbidden them!" This shows clearly that a person deserves merit for refraining from transgressing a commandment only if the opportunity is present and he refrains through the love and fear of God and not for any other cause.

This may seem easy to attain, but it is not. It is very difficult. David himself, who said, "Keep my soul, for I am godly,"[3] was unable, in the incident of Bathsheba, when there was no other preventive except the fear of God, to conquer the temptation through the love of God.

---

[1] Deut. 12, 25.

[2] Sifra, ed. Weiss, ch. 21, p. 93b.

[3] Ps. 86, 2.

בו, אינו ראוי לקבל שכר בזה, אבל אם היה מתאוה לאכול בשר חזיר או שלא היה לו מה יאכל ונזדמן לפניו בשר חזיר ונמנע מלאכלו מפני יראת השם ולהשלים מצותו שצוה שלא לאכלו אף על פי שהיה רעב ותאב אליו, הרי זה ודאי ראוי לקבול שכר. וזהו שאמר הכתוב על הדם, לא תאכלנו למען ייטב לך ולבניך אחריך כי תעשה הישר בעיני ה׳, וזהו שאמרו רבותינו ז״ל לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר חזיר אי אפשי ללבוש שעטנז אבל יאמר אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, הרי שגלו שהדרך שאדם זוכה בה על שאינו עובר על מצות לא תעשה הוא שתזדמן העבירה לפניו וימנע מעשיתה לאהבת השם וליראתו ולא לשום סבה אחרת.

ה וזה הדרך אף על פי שיראה קל ההשגה אינו כן אבל הוא קשה מאד, שהרי דוד המלך שאמר על עצמו שמרה נפשי כי חסיד אני, כשנזדמן לו ענין בת שבע שלא היה לו מונע אחר אלא יראת השם בלבד, לא היה בו יכלת לכבוש את יצרו לאהבת

6 דברים י״ב כ״ה. || 8 ספרא, הוצאת ווייס, צ״ג ע״ב. || 16 תהלים פ״ו ב׳.

2–17 או–יאכל] S om. by homoioteleuton. || 6–7 שאמר–וזהו] A om. by homoioteleuton. || 12 מעשיתה] A מלעשותה. || 15 שאמר] A שהיה אומר.

But to refrain from doing a wrong act for the fear and love of God is equivalent to the doing of a good deed in the proper manner and with the proper intention. In this manner negative precepts give perfection to the soul by not being performed, as positive precepts give perfection to the soul by being performed.

The Rabbis explain this in the treatise Makkot:[1] Rabbi Simlai held the following discourse: "Six hundred and thirteen commandments were given to Moses on Sinai, three hundred and sixty-five corresponding to the days of the solar year, and two hundred and forty-eight corresponding to the number of organs (limbs) in the human body..." This passage endeavors to explain that the Torah in prescribing the particular number of precepts, intended to show how it is possible to acquire perfection by means of negative precepts as well as by means of positive precepts, though they are opposites, for positive and negative precepts are without doubt opposites.

The number two hundred and forty-eight of the positive commandments, corresponding to the number of members in the body, indicates that as the members of the body by their actual existence give man the perfection nature intended for him as an animal being, so the positive commandments give man the perfection intended for him as a human being, if they are actually carried out in practice, not if they are merely the subject

---

[1] 23b.

ה׳, כי ההמנע מעשות העבירה בעבור יראת השם ואהבתו, הרי הוא כאלו עשה מצות עשה כתקנה על הכונה הראויה. ועל זה הדרך יתנו מצות לא תעשה שלמות בנפש בהיותן בלתי נעשות כמו שיתנו מצות עשה שלמות בנפש בעשיתן.

ו וזה דבר פירשוהו רבותינו ז״ל במסכת מכות, אמרו דרש רבי שמלאי תרי״ג מצות נאמרו למשה בסיני, שס״ה כנגד ימות החמה ורמ״ח כנגד אבריו של אדם וכו׳, הנה בארו בזה שהתורה כוונה בזה המספר להראות איך יצוייר שתהיה קנית השלמות במצות לא תעשה כמו במצות עשה עם היותם הפכים, כי עשה ולא תעשה בלי ספק הפכיים.

ז וזה כי בהיות מספר מצות עשה רמ״ח כנגד אבריו של אדם, היא הוראה כי כמו שהאברים להיותם דברים נמצאים בפעל יגיע בהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא בעל חי, כן המצות שהן מצות עשה יגיע מהם השלמות המכוון בהם לאדם במה שהוא אדם בהיותם נעשים בפעל לא על צד

6 דף כ״ג ע״ב.

5 שלמות] S om. || 10 להראות] A להורות. || 11 במצות] S שבמצות. || 13 כי] A om. || 15 דברים] S om. || 16 במה] A כמו.

of knowledge and belief. The number three hundred and sixty-five of the negative commandments, corresponding to the days of the solar year, indicates that these commandments give perfection to the soul though they are not actual existents. Time is not an actual existent, for the past is no longer here, the future is not yet, and the present is merely the now which binds the past to the future. The now itself is not real time, since it is not divisible, whereas time is divisible, pertaining as it does to continuous quantity.[1] The now is related to time as the point is related to the line. Time is therefore not an actual existent, and yet it gives perfection of existence to all things existing in time. In the same way the negative commandments, though they are not actual existents, give perfection to the human soul as non-existents. Hence their number is three hundred and sixty-five, to indicate that as time is non-existent, so these commandments must be actually non-existent. And by being actually non-existent they give perfection to the soul, provided the forbearance from doing them is caused by the proper motive, like time which, being non-existent, gives perfection to existing things.

---

[1] See Aristotle, Categories, ch. 6, p. 4b 20-24: *συνεχὲς δὲ* (sc. *ποσόν*) *οἷον* .... *χρόνος* ....

האמונה והידיעה בלבד, ומצות לא תעשה בהיותם שס"ה כמנין ימות החמה, יש בזה הוראה כי אלו המצות אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל הן נותנות שלמות לנפש האדם, כי כמו שהזמן הוא דבר בלתי נמצא בפעל, כי העבר אינו נמצא והעתיד לא יצא עדיין אל הפעל וההוה אינו אלא העתה הקושר בין העבר והעתיד, ואולם העתה עצמו אינו זמן על דרך האמת שיקבל הלוקה כמו שהוא מדרך הזמן שיקבל חלוקה להיותו מהכמה המתדבק, אבל יחס העתה אל הזמן יחס הנקודה אל הקו, ואם כן אין הזמן נמצא בפעל, ואף על פי כן הוא נותן שלמות המציאות לכל הדברים הנמצאים בזמן, כן מצות לא תעשה אף אם הם דברים בלתי נמצאים בפעל, נותנות שלמות אל הנפש האנושי מצד היותן דברים בלתי נמצאים, ולזה באו במספר שס"ה להורות כי כמו שהזמן בלתי נמצא כך אלה המצות ראוי שיהיו בלתי נמצאים בפעל, ובהיותם בלתי נמצאים בפעל יתנו השלמות הנפשי בהיות ההמנע מעשיתן על הכונה הראויה, כמו הזמן שבהיותו בלתי נמצא בפעל נותן השלמות לדברים הנמצאים:

5–6 לא–הפעל] A עדיין לא יצא אל המציאות. || 9 להיותו] S להיותר. || 13 הם] A om. || 18 בהיות] A בקנות.

CHAPTER 28

From our explanations in the preceding chapter it follows that human perfection can be attained only by means of the positive and the negative precepts. Just as no human perfection can be acquired except by means of the actually existing limbs and the non-existing time, so the perfection of the soul can be attained only by the positive and the negative commandments. For this reason every one of the three parts into which the Torah is divided, namely ideas, statutes and judgments, as we explained in the twenty-fourth chapter of this Book, includes positive and negative commandments, in order that every part should contain the means for acquiring perfection, or a part of that perfection which man attains by means of the positive and the negative commandments.

In theoretical ideas, positive commandments are, for example, belief in the existence, the unity and the incorporeality of God; while examples of negative precepts are, not to entertain the notion that there is another god, not to incline after idolatry, and so on. In the statutes, the wearing of *zizit* (fringes) is an example of a positive commandment, while prohibited foods illustrate the negative precepts. In the judgments the positive precepts are illustrated in the following passages: "In righteousness shalt thou judge thy neighbour;"[1] "In the same day thou shalt give him his hire;"[2] "Thou shalt furnish him liberally."[3]

[1] Lev. 19, 15.

[2] Deut. 24, 15.

[3] Ibid. 15, 14.

פרק כה

א ממה שבארנו בפרק העבר יתחייב שהשלמות האנושי לא יתכן שיושג אלא במצות עשה ומצות לא תעשה, וזה כי כמו ששום שלמות אנושי אי אפשר שיושג אלא באמצעות האברים הנמצאים בפעל ובאמצעות הזמן הבלתי נמצא בפעל, כן השלמות הנפשיי יושג במצות עשה ובמצות לא תעשה. ולזה היו הג׳ חלקים שהתורה נחלקת עליהם שהם דעות וחקים ומשפטים, כמו שבארנו בפרק כ״ד מזה המאמר, כל אחד מהם מקיף על מצות עשה ועל מצות לא תעשה, כדי שיהיה בכל חלק מהם דרך להקנאת השלמות או חלק מהשלמות הנקנה אל האדם מצד מצות עשה ומצות לא תעשה.

ב וזה כי בדעות יש מצות עשה כאמונת מציאות השם ואחדותו ושאינו גוף, ומצות לא תעשה שלא להעלות במחשבה שיש אלוה מבלעדי ה׳ ושלא לתור אחרי עבודה זרה וזולת זה. ובחקים כלבישת ציצית ואסורי מאכלות. ובמשפטים, בצדק תשפוט עמיתך, ביומו תתן שכרו, העניק תעניק לו,

18 ויקרא י״ט ט״ו. || 19 דברים כ״ד ט״ו. || שם ט״ו י״ד.

15 גוף] A adds ולא כח בגוף.

The negative commandments are exemplified in the following passages: “And ye shall not wrong one another;”[1] “Ye shall not steal; neither shall ye deal falsely, nor lie one to another,”[2] and many other passages besides.

Now it is clear that perfection may be acquired through the theoretical part of the Torah, its negative as well as its positive side. Similarly perfection may be acquired through the part containing the statutes, i. e. the rules concerning those things which are pleasing to God and those which are displeasing to Him, as we said before. The thing that requires explanation, however, is, how can perfection of the soul be acquired through the third part, which embraces judgments? It is hard to conceive how any of its parts, whether the positive commandments or the negative, can give perfection to the soul. Those positive commandments which deal with injuries caused by an ox or an open pit or a fire, and negative commandments like, “Ye shall not steal,”[3] “Thou shalt not oppress thy neighbour, nor rob him,”[4] and so on, are no doubt right rules for the preservation of social life, but by what merit does the soul of a mortal man acquire perfection by means of them? And if their virtue consists in the fact that they are a guide to right morals, which alone enable one to acquire human perfection, then it

---

[1] Lev. 25, 17.

[2] Ibid. 19, 11.

[3] Ibid.

[4] Ibid. 13.

ולא תונו איש את עמיתו, לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו, וזולת אלה הרבה.

ג והדבר מבואר כי החלק המדעי ראוי שיקנה השלמות הן מצות עשה שבו הן מצות לא תעשה, וכן החלק החקיי, והוא המקיף בדברים הנרצים אצל השם יתברך והבלתי נרצים, ראוי שיוקנה בו השלמות על הדרך שכתבנו למעלה. ואולם מה שצריך באור הוא איך יהיה השלמות הנפשיי נקנה בחלק הג' שהוא המקיף במשפטים, כי לא יצוייר שיתן שלמות בנפש שום חלק מחלקיו לא מצות עשה שבו ולא מצות לא תעשה, כי החלק ממצות עשה שבו, כמו לדון בנזקי השור והבור והאש, או החלק ממצות לא תעשה, כמו לא תגנבו ולא תעשוק את רעך ולא תגזול וזולתם, עם שהם משפטים ישרים לקיים הישוב המדיני, מה יזכה ילוד אשה בהם שתקנה נפשו שום שלמות אנושי על ידם, ואם בעבור שהם מבוא ודרך לתקון המדות שבזה הישרה לקנות השלמות האנושי בלבד לא זולת זה, יהיה אם כן

1 ויקרא כ"ה י"ז. || שם י"ט י"א. || 13 שם י"ט י"ג.

would follow that the intensive occupation with the Talmud on the part of the Jewish sages and their study of talmudical questions, is of no benefit in acquiring perfection, and their labor is in vain! Besides it is not likely that so large a part of the Torah bestows perfection only because it leads to right morals and for no other reason.

The solution of the question is as follows: The performance of a precept must be considered from two points of view. One is the doing of the commandment and its complete performance. The other is the intention of the doer. Now the perfection which is acquired through the commandment does not come from the act of performance, for the Rabbis say, "The transgression of a commandment for a good purpose is better than the performance of a commandment without such purpose."[1] In the same place[2] they say: The matter may be illustrated by the case of two persons, each of whom roasted his paschal lamb. One ate the lamb to celebrate the Passover, and the other to satisfy his craving for food. To the first we apply the verse of Scripture, "And the just do walk in them,"[3] to the second we apply the expression, "But transgressors do stumble therein."[4] They thus make plain that an act without the proper intention is not credited to one as the performance of a divine command.

---

[1] Nazir 23b.

[2] Ibid. 23a.

[3] Hos. 14, 10.

[4] Ibid.

השתדלות רוב חכמי ישראל ועסקם בתלמוד ובדיני השאלות התלמודיות דבר בלתי מועיל להקנאת השלמות ויהיה יגיעם לריק חלילה, עם שאין ראוי שיהיה חלק גדול כזה מהתורה בלתי נותן שום שלמות אלא מצד היותו תקון המדות ולא זולת זה.

ד והתר הספק הזה הוא על זה הדרך, כי בעשית כל מצוה ומצוה יש שתי בחינות, האחד מצד העשות מעשה המצוה והגיעה אל הפעל השלם, והשנית מצד כונת העושה אותה. והשלמות הנמשך אל המצוה איננו מצד המעשה, שהרי אמרו רבותינו ז"ל במסכת נזיר גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, ואמרו שם משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר וצדיקים ילכו בם, וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, הנה בארו בפירוש שהמצוה בלא כונה אינו עולה לשום מצוה.

---

11 דף כ"ג ע"ב. || 14 הושע י"ד י'. || 16 שם.

---

5 שלמות] A adds בנפש. || 9–10 אל המצוה] A om. || 14 אומר] A adds כי ישרים דרכי ה'.

On the other hand, mere intention without the act is of no value at all. For if that were the case, then the knowledge of a commandment and its deep study would take the place of the performance. But the fact is not so. To read the sections of the Pentateuch which are inclosed in the phylacteries can not take the place of laying the phylacteries on the head and arm. Moreover we find an explicit statement in the treatise Kiddushin,[1] in connection with the discussion as to which is more important, study or practice. It was decided by a vote taken that study is more important. But the reason given is because study leads to practice. It is clear therefore that since the importance of study is due to its being an incentive to practice, the essential thing is the end, which is practice.

Whenever two arts are so related that the one is prior by nature to the other, like bridle-making in relation to horsemanship, or the art of weaving in relation to tailoring, the prior art is inferior in worth to the other. For the prior art serves the other, so to speak. Thus the art of quarrying stones is inferior in degree to the art of building, being subordinate to it, although the building art can not be realized without the art of quarrying.[2] In the same way though practice is impossible

[1] 40b.

[2] The illustration in the text is inspired by the discussions in Aristotle's Nicomachean Ethics and other places. Cf. Nic. Eth. I, 1, p. 1094a 14: *ἐν ἁπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστιν αἱρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά. τούτων γὰρ χάριν κἀκεῖνα διώκεται.*

ה וכן ענין הכונה לבדה בזולת מעשה אינו מועיל כלל, שאם היה זה מועיל היה ראוי שתעלה ידיעת המצוה ולמודה בכונה במקום עשיתה, ואינו, כי קריאת הפרשיות שבתפילין אינה עולה בעבור הנחתן. ועוד כי בפירוש אמרו בקדושין כשנחלקו אם התלמוד גדול או המעשה גדול, נמנו וגמרו שהתלמוד גדול, ופירשו הטעם לפי שהתלמוד מביא לידי מעשה, והוא מבואר שאחר שהתלמוד גדול מצד שהוא מביא לידי מעשה שהמעשה שהוא התכלית הוא העקר.

ו כי כל שתי מלאכות שהאחת קודמת לאחרת קדימה טבעית, כמלאכת הרסן למלאכת הפרשות או כמלאכת האריגה למלאכת החייטות, שהמלאכה הקודמת היא פחותה במדרגה מן האחרת כי הקודמת כמשרתת לאחרת, כמו שמלאכת חציבת האבנים מן ההר היא פחותה במדרגה ממלאכת הבנאות אחר שהיא משרתת אליה, אף על פי שאי אפשר למלאכת הבנאות שתשלם בזולת חציבת האבנים, וכן המעשה אף על פי שאי אפשר שיגיע

5 דף מ' ע"ב.

8 שאחר] S אחר. || 13 החייטות] S החייטים. || 18–19 למלאכת– אפשר] A om. by homoioteleuton.

without study, for "An ignoramus can not be a pious man,"[1] nevertheless since study is only for the sake of practice, practice is the important thing.

But since we have shown that the act alone is not the essential thing, nor intention alone, it follows that the essential thing in the performance of the commandments is a combination of the two, as is the case in the relation of theory to practice, as we have explained in this Book. Accordingly, in the performance of the commandments, an act accompanied by the proper intention constitutes a perfect performance, such as gives perfection to the soul, for intention gives completeness to an act, as we explained in the fifth chapter of this Book. My opinion is therefore that the part of the Torah which contains judgments is more calculated to give perfection to the soul than the corresponding part of a conventional law.

When a person living under a conventional law does a right or just act, no matter what his intention, and realizes the purpose intended, viz., improvement of social life, he has exhausted the situation. There is no other perfection or end to be realized. The judgments of the Torah are different. Social welfare is realized through their performance as in the others. But when their performance is joined with the proper intention,

[1] Abot 2.

אלא עם התלמוד כי לא עם הארץ חסיד, מכל מקום אחר שהתלמוד אינו אלא כדי שיביא אל המעשה, הוא מבואר שהמעשה הוא העקר.

ז ואחר שבארנו שאין המעשה לבדו הוא העקר ולא הכונה לבדה, ראוי שיהיה התחברות שניהם הוא העקר בעשית המצות, כמו שהוא הענין בחלק המדעי עם החלק המעשי, כמו שבארנו בזה המאמר, וכן הוא הענין בעשית המצות, כי המעשה שתצטרף אליו הכונה הוא המעשה השלם שיתן שלמות בנפש, כי הכונה נותנת שלמות אל המעשה, כמו שבארנו בפרק חמישי מזה המאמר. ולפי זה אומר כי החלק התוריי המקיף במשפטים ראוי שיתן שלמות בנפש יותר ממה שיתן החלק המשפטי המונח בנימוסים.

ח וזה כי כשיעשה היושר או המשפט האיש הנימוסיי על איזו כונה שיהיה, יגיע ממנו התכלית המכוון שהוא תקון הקבוץ המדיני, וזהו שלמותו בלבד ואין בו תכלית אחר נוסף. אבל המשפטים התוריים עם שיש בעשיתם שלמות שעל ידם ישלם הישוב והקבוץ המדיני, הנה בהצטרף אל עשיתם

---

1 אלא] אליה A || 5 ולא] בלא S.

there is realized another perfection, more noble than the first. As the teeth and the tongue and the lips are found in animals for the intaking of food, and at the same time they have in man a more honorable purpose, as organs of speech and expression to laud God and declare His praises, so the judgments of the Torah have a more honorable purpose than the improvement of social life, though it may not seem so at first sight. This purpose is that in performing these judgments one should have in mind that God commanded them. This intention, joined to the act, gives perfection to the soul of the agent, since he does the act not merely to preserve social life, but for the love of God, i. e. in order to fulfil the commandments which God gave. It follows, therefore, according to this, that if one does a given act, such as giving alms, or lending to a poor man in need, or refraining from oppressing one's neighbor or from stealing his property,—if one does any of these in obedience to the conventional law, because they are good acts leading to social welfare, he will get no special perfection from this except that which follows from the improvement

הכונה גם כן יגיע מעשיתם שלמות אחר נוסף יותר נכבד מן הראשון, כמו שהשנים והלשון והשפתים היו בבעלי חיים לצורך האכילה, ועם זה הם באדם לתכלית יותר נכבד מזה, שהם כלים אל הדבור והמבטא לשבח השם יתברך ולספר תהלותיו, וכן במשפטים התוריים יש בהם תכלית יותר נכבד מתקון הקבוץ המדיני אף על פי שיראה לכאורה שאינו כן. והתכלית ההוא הנה הוא שיתכוון בעשית אלו המשפטים מצד מה שצוה בהם השם יתברך, והכונה הזאת כשתצטרף אל המעשה תקנה ותתן שלמות בנפש העושה, אחר שעשית פעולתו זו אינה מצד שהיא תקון הקבוץ המדיני בלבד אבל מצד אהבת השם יתברך, רצוני לומר כדי להשלים מצותיו שצוה בהם. ונמצא לפי דרך זה כי עשית דבר אחד בעצמו, כאלו תאמר נתינת הצדקה או להלוות לעני בשעת דחקו או שימנע האדם מלהונות את חברו או מלגנוב ממונו, אם יעשה זה המתנהג על פי הנימוס לפי שאלו מדות טובות שישלם בהם הקבוץ המדיני, לא ימשך אליו שום שלמות פרטי בזה אלא השלמות הנמשך מצד תקון הישוב המדיני,

3 ועם] A adds כל. || 14 שצוה] A שרצה. || דרך] A om.

of social life. But if one does these things in obedience to the Torah, because God commanded them, and in order to submit to Him and do His will and carry out the commandments which He gave, he will realize another special end, more honorable and more worthy than the other, namely the service of God. This intention, joined to the act, gives one perfection of soul, as we explained in the fifth chapter of this Book.

This is what the Bible means when it says: "And the *work* of righteousness shall be peace; and the *effect* of righteousness, quietness and confidence forever."[1] That is, the doing of righteousness will bring peace in the social community and the poor man will not rob the rich. But the *intention* of charity, if it is in order to obey the command of God, being then called, "the effect of righteousness," gives "quietness and confidence forever," which means the immortality of the soul. In relation to this the Rabbis say, "Greater is he who does what he has been commanded to do than he who does a thing without having been commanded."[2] The reason is because one who does an act which he has been commanded to do, accomplishes two things, first, he does a good and just act; and second, he performs the will of his Father in heaven. Whereas one who does a good deed without having been commanded, does it only because it is right. In this way we can under-

[1] Is. 32, 17.

[2] Kiddushin 31a.

וכשיעשה זה המתנהג על פי התורה מצד שצוה בהם השם יתברך וכדי להכנע אליו ולעשות רצונו ולהשלים מצותיו שצוה בהם, הנה יגיע לו מזה תכלית אחר פרטי יותר נכבד ויותר חשוב שזהו עבודת השם יתברך, שעל ידי הכונה הזאת המתחברת אל המעשה יושג השלמות הנפשיי, כמו שבארנו בפרק המישי מזה המאמר.

ט וזהו שאמר הכתוב והיה מעשה הצדקה שלום וגו׳, כלומר עשית הצדקה יגרום שלום בקבוץ המדיני שלא יגזול העני את העשיר, אבל כונת נתינת הצדקה אם היא מצד שצוה בה השם יתברך שזהו הנקרא עבודת הצדקה, יגרום השקט ובטח עד עולם שזהו ההשארות הנפשי הנצחי. ועל זה אמרו גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, כי המצווה ועושה בעשית המצוה כתקנה יעשה שני דברים, האחד שיעשה הפעל הטוב או היושר באמת, והשני שהוא מכוין לעשות רצון אביו שבשמים, ומי שאינו מצווה ועושה יעשה הפעל הזה מצד שהוא יושר בלבד לא זולת זה. ועל זה הדרך

3 ישעיה ל״ב י״ז. || 14 קדושין דף ל״א ע״א.

11 יתברך] A om. || 19 זה] S om.

stand how a person can acquire perfection and future life through the judgments of the Torah, positive as well as negative, if he performs them for the love and fear of God, and in order to carry out God's commands.

It is clear from this that the mere act of performance by itself is not calculated to bestow perfection, and that the latter comes from the evidence that is implied in the performance of submission to God, obeying His will and loving Him. It is like one lighting a lamp. The purpose is not the act itself and the immediate and inherent effect, namely the consumption of the oil and the burning of the wick, which is the immediate result of the act of lighting. The real purpose of lighting the lamp is the light which results from the act. So the purpose of the Torah is to guide man in the service of God, to illumine before him the way in which he should go in doing God's service, and to show him what he must do to obtain God's love.

This is why the Bible compares a commandment to a lamp, "For the commandment is a lamp," and the Torah to light, "and the Torah is light."[1] The meaning is that the Torah, like light, is the

[1] Prov. 6, 23.

יובן איך יקנה האדם השלמות וחיי העולם הבא על משפטי התורה על עשה ולא תעשה שבה כשיהיו נעשים לאהבת השם יתברך וליראתו ולהשלים מצותו שצוה בהן.

י ויתבאר מזה שפעל עשית המצוה לבדו אינו מכוון להגיע אל השלמות האנושי מצד עצמו, אלא מצד ההוראה שיש בעשיתו המצוה על ההכנע אל השם יתברך לעשות רצונו ולאהבה אותו. והרי זה כמדליק את הנר, שאין הכונה בהדלקה פעל ההדלקה בעצמה, רוצה לומר כדי לכלות את השמן ולשרוף את הפתילה שהוא הפעל המגיע ממעשה ההדלקה, אבל כונת הדלקת הנר הוא בעבור האור הנמשך מן המעשה ההוא, וכן היא כונת התורה להישיר את האדם בעבודת השם יתברך ולהאיר לפניו את הדרך ילך בה לעבוד עבודתו ואת המעשה אשר יעשה כדי שישיג אהבתו.

יא ולזה מה שדמה הכתוב המצוה לנר באמרו כי נר מצוה, והתורה אל האור באמרו ותורה אור, כאלו באר שהתורה מכוונת מצד עצמה כאור שהוא

17 משלי ו׳ כ״ג.

[6] אל] S om. || [9] פעל] S adds המגיע. || [18] והתורה–באמרו] S om. || [19] באר] A adds בזה.

end itself, intended for its own sake, whereas the commandment is not intended for its own sake. The act involved is like the lamp, which is not intended as an end in itself, but for the sake of the light which comes from it. So the purpose of performing the commandment is the meaning implied in the performance, namely the service of God, which is the light coming from Him. This is called Torah (teaching), "The teaching (Torah) is light." Hence when the intention is lacking in the performance of a command, the agent is like one walking in deep darkness, who is bound to stumble. For this reason our Rabbis call a person who performs a commandment without the proper intention a transgressor, saying that a person who observes the commandments of the Passover in the wrong manner, i. e. not with the proper intention, comes under the biblical expression, "Transgressors do stumble therein."[1] Solomon says, "The way of the wicked is as darkness; they know not at what they stumble."[2] On the other hand, in relation to intention joined to the proper act, they say: "For the ways of the Lord are right, and the just do walk in them;"[3] and Solomon says, "But the path of the righteous is as the light of dawn, that shineth more and more unto the perfect day,"[4] i. e. it never goes out.

---

[1] Hos. 14, 10.

[2] Prov. 4, 19.

[3] Hos. 14, 10.

[4] Prov. 4, 18.

מכוון לעצמו, אבל המצוה אינה מכוונת מצד עצמה, והמעשה אשר בה כנר שאינו מכוון מצד עצמו אלא מצד האור הנמשך ממנו, וכן המצוה כוונת עשיתה מצד ההוראה הנמשכת מהמעשה ההוא שהיא העבודה אל השם יתברך, שהוא האור הנמשך ממנו, והוא שקרא תורה באמרו ותורה אור. ולכן בהעדר הכונה מפעל המצוה הרי הוא כאדם המהלך באישון לילה ואפלה שהוא נכשל בהכרח. ובעבור זה כנו רבותינו ז״ל העושה מצוה בזולת הכונה הראויה פושע, ואמרו כי העושה מצות הפסח שלא כהלכתו, רוצה לומר שלא על הכונה הראויה, עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, ואמר שלמה דרך רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו, ועל הכונה הנקשרת במעשה כראוי אמרו כי ישרים דרכי ה׳ וצדיקים ילכו בם, ואמר שלמה ואורח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום, כלומר שאינו כבה לעולם:

13 משלי ד׳ י״ט. || 14 הושע י״ד י׳. || 15 משלי ד׳ י״ח.

6 ממנו] A ממנה. || 7 הוא] S היא. || 14 כראוי] S הראוי. || 16 ואור] A adds וגו׳. || עד–היום] S om.

Chapter 29

We must consider now a very important question, namely, whether this divine law bestows perfection if observed in its entirety or also if observed in part. This is a matter of dispute between Rabbi Simeon, the son of Lakish, and Rabbi Johanan in chapter "Helek."[1] Commenting on the biblical text, "Therefore the nether-world hath enlarged her desire, and opened her mouth without measure,"[2] said Rabbi Simeon, son of Lakish, the nether-world opens her mouth for the one who neglects even one statute of the Torah.[3] Said Rabbi Johanan, The Lord is not pleased with this that you say about them (Israel). The meaning of the expression is, the nether-world opens her mouth for him who has not performed even a single statute of the Torah.[4]

Now it would seem that in order to attain perfection the Law must be fulfilled in its entirety, as Rabbi Simeon, son of Lakish, says. For if a part is sufficient for the attainment of human perfection, why should God have burdened us with a multiplicity of commands and admonitions? For it seems that if a given end can be attained with one act it is useless to do many acts

---

[1] Sanhedrin 111a.

[2] Is. 5, 14.

[3] The words ופערה פיה לבלי חק are rendered in this interpretation: "and opened her mouth because there was no statute," חק having ordinarily the meaning statute.

[4] This is the reading in Yalkut Shim‘oni on Is. 5. In Sanhedrin the reading is אפילו לא למד אלא חק אחד, "even if he has learned only one statute."

פרק כט

א ‏וראוי שנחקור בכאן חקירה גדולת התועלת מאד, והוא אם התורה הזאת האלהית נותנת שלמות בכללה או בחלקיה. ונאמר שהדבר הזה נחלקו בו רבן שמעון בן לקיש ורבי יוחנן בפרק חלק, אמרו שם לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק, אמר רבי שמעון בן לקיש למי ששייר אפילו חק אחד מן התורה, אמר רבי יוחנן לא ניחא ליה למריהו דאמרית עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפילו חק אחד מן התורה.

ב ‏והיה נראה שהוא ראוי שתהיה נותנת השלמות בכללה ולא בחלקיה כדברי רבי שמעון בן לקיש, לפי שאם היה חלק ממנה מספיק להקנות השלמות האנושי, למה יעמיס השם יתברך עלינו רבוי המצות והאזהרות, כי מה שאפשר שיושג בפעל אחד יראה שיהיה פעל בטל שיעשה בהשגתו פעולות רבות,

5 סנהדרין דף קי"א ע"א. || 6 ישעיה ה' י"ד.

7 לקיש] S לוי. || 8 אמר] A adds לו. || 9 דאמרית] S ואמריה. || 12 רבי–לקיש] A ריש לקיש.

to attain it. Thus if one can cure a certain disease with a simple and easily obtainable drug, it would be idle work to make a compound of many drugs, hard to obtain, as the wise man says, "It is vain to accomplish with many acts what can be realized with one." It would seem, then, that all the commandments and admonitions found in the Torah are essential to the attainment of human perfection, else God would not have commanded them.

But such a proposition is very strange and hard. For if this were the case, no man would be able to acquire the perfection in question, "For there is not a righteous man upon the earth, that doeth good, and sinneth not."[1] If he lacked one commandment, according to this opinion, he could not attain to human perfection, and the Torah which was given to Israel as an act of grace, so as to bring them all to eternal life, would be the very thing which would prevent them from attaining this happy privilege. This is the contrary of God's intention. Not merely would the result be that not all Israelites could attain to perfection, but not even one person in a generation can

[1] Eccl. 7, 20.

כי מי שיוכל לרפאות חולי אחד בסם אחד פשוט קל ההשגה, שיעשה הרכבה רבת הסמים קשי ההשגה היא פעולת שוא בלי ספק, כמאמר החכם לשוא יעשה בפעולות רבות מה שאפשר לעשות בפעולה אחת, ולזה יראה שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות להקנאת השלמות האנושי, שאם לא כן לא היה השם יתברך מצוה אותנו בהם.

ג אבל שנאמר שכל המצות והאזהרות שבאו בתורה הם הכרחיות בהקנאת השלמות האנושי דבר זר וקשה מאד, שאם הדבר כן אי אפשר לשום אדם שיקנה השלמות ההוא, לפי שאדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואם יחסר לו אחת מן המצות לפי זה הדעת אי אפשר לו לקנות השלמות האנושי, ויהיה אם כן התורה שנתנה לישראל דרך חסד להביאם כולם לחיי העולם הבא היא בעצמה המונעת אותם משיזכו לנועם ההוא, וזה הפך מה שכוון ממנה, כי אין צריך לומר שלא ישיגוהו כלם, שאפילו יחיד בדור לא יוכל

7 לא] A om. || 9 אבל שנאמר] A ושנאמר. || 10 האנושי] S om. || 17 משיזכו] S שיזכו.

embrace all the ideas of the Torah, or perform all the statutes and fulfil all the judgments which are found therein. All Israel would then go down to the pit, "Far be it from God, that He should do wickedness; and from the Almighty, that He should commit iniquity."[1] Besides, our national tradition is opposed to this idea, for we find in the Mishnah, "All Israel have a share in the world to come."[2] This is a very important question and must be solved.

We find many things in nature which are not absolutely necessary, but are there to make things better than they would be without them. For example, the duplication of the sense organs is not absolutely necessary, for animals could exist and maintain themselves without this duplication. But they exist in animals to make their condition better than it would be otherwise. So God, in His desire to lead man to his perfection, seeing that there are so many hindrances which prevent him from attaining this end, devised a means to make the attainment possible. He multiplied ways and means, not all of them necessary for the attainment of perfection, but making it easier, so that human perfection or a part of it may be obtained by means of any one of the ways, the

[1] Job 34, 10.

[2] Sanhedrin 90a.

להקיף על כלל הדעות שבאו בתורה ולא לעשות כל החקים ולא לקיים כל המשפטים שבאו בה, ויהיו כלל ישראל לפי זה יורדין לבאר שחת, חלילה לאל מרשע ושדי מעול, עם שהמקובל באומה הוא הפך כל זה, שהרי אמרו במשנה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. וזה ספק חזק ראוי שנשתדל בהתרתו.

ד ודרך הבנת זה הענין הוא, כי כמו שנמצא בדברים הטבעיים דברים הרבה ימצאו על צד היותר טוב ולא על צד ההכרח, כמו כפילת החושים וזולתם שהיה אפשר המצא והתקיים הבעלי חיים בזולת ההכפל ההוא, ואולם נמצאו בבעלי חיים על צד היותר טוב, כן השם יתברך להיותו חפץ להביא את האדם אל השלמות האנושי וראה כמה מונעים יש לו שהם מטרידים מהשגת השלמות ההוא, חתר דרך בשישיגהו, וזה בשהרבה לו דרכים ואופנים אינם הכרחיים כלם להשגת השלמות ואמנם נמצאו על צד היותר טוב, כדי שיושג השלמות האנושי או חלק ממנו על יד כל אחד מהם, כדי

5 סנהדרין דף צ׳ ע״א.

2 כל] S .כלל || 11 המצא] A om. || 17 כלם] A om.

purpose being that not a single human being in general or Israelite in particular, should fail to attain that perfection if he tries to obtain it in any one of the ways.

This is the meaning of the Rabbis' statement at the end of the treatise Makkot,[1] Rabbi Hanania, son of Akashia, said: God desired to favor Israel, therefore He gave them many laws and commandments, as is said: "The Lord was pleased, for His righteousness' sake, to make the teaching great and glorious."[2] They thus make clear that the reason Israel were given so many commandments is to bestow upon them righteousness and merit. Now it is clear that if all were necessary for the attainment of perfection, the effect would be not merit, but guilt. This is why Rabbi Johanan said, "The Lord is not pleased with this that you say about them, the verse means that the nether-world opens her mouth for him who has not observed even one commandment of the Torah."

Maimonides is of the same opinion in his commentary on that Mishnah.[3] It is a fundamental belief of the Torah, he says, that if a person fulfils one of the six hundred and thirteen commandments in the proper manner without any selfish or material motive, but performs it for its own sake and for the love of God, as I explained, he merits thereby eternal life. This is the meaning of R. Hanania, that if there are many command-

[1] 23b.

[2] Is. 42, 21.

[3] Makkot, end.

שלא ימלט שום אחד מישראל בפרט או מן האנשים בכלל שלא ישיג השלמות ההוא אם ישתדל להשיגו באחת מן הדרכים ההם.

ה וזהו מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, הנה בארו שלכך נצטוו ישראל רוב המצות כדי לצדקם ולזכותם. והוא מבואר שאם היו כלם הכרחיים לקנית השלמות לא היה זה זכות אלא חובה, ולזה הוא שאמר רבי יוחנן לא ניחא ליה למריהו דאמרת עליהו הכי אלא למי שלא קיים אפילו חק אחד מן התורה.

ו וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה, וזה לשונו על אותה משנה. מעיקרי האמונה בתורה כי כשיקיים האדם מצוה מתרי"ג מצות כסדר וכהוגן ולא ישתף עמה דבר מכוונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זכה בה לחיי העולם הבא, ועל זה אמר כי בהיותם הרבה

4 דף כ"ג ע"ב. || 7 ישעיה מ"ב כ"א.

1 שום] S om. || 5 חנניא] A חנינא. || 13 מן התורה] S בתורה. || 14 המשנה] A adds שלו. || 16 ולא] S שלא.

ments, it is not possible that one should not sometime in his life do at least one of them in the proper manner, so that his soul merit eternal life. This belief is proved in the Talmud,[1] where Rabbi Hanina, son of Teradyon, asks Rabbi Jose, son of Kisma, What are my chances for eternal life? The answer is, Have you any good deed to your credit? i. e. have you performed any act in the proper manner? R. Hanina replied that he had performed an act of charity in as perfect a manner as possible. Thereby he merited eternal life. So far Maimonides.

It is clear, therefore, as we said, that one commandment alone is sufficient to give perfection to man. And the reason there are so many commandments in the Torah is not because they are necessary, but to make things better, so that no Israelite should fail to merit eternal life by means of some one of them, whichever it be. We have support for this opinion in no less a man than Maimonides, who says that the opinion of our Rabbis is that the reason for the multiplicity of commandments was not to load us with a heavy burden which we could not bear, but that it was an act of divine grace, to enable Israel to acquire merit and righteousness. He increased the Torah

[1] 'Abodah Zarah 18a.

אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהן על מתכונתה ושלמותה, בעשותו אותה מצוה תחיה נפשו באותו מעשה, וממה שיורה על העקר הזה רבי חנינא בן תרדיון ששאל את רבי יוסי בן קסמא מה אני לחיי העולם הבא, והשיב כלום בא מעשה לידך, כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן, והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות בכל מה שאפשר וזכה בה לחיי העולם הבא, עד כאן לשונו שם.

ז ונתבאר לפי זה מה שאמרנו כי מצוה אחת בלבד תספיק לתת השלמות האנושי, ואולם מה שנמצאו בתורה מצות רבות לא היה זה על צד ההכרח, ואבל על צד היותר טוב, כדי שלא ימלט אדם מישראל שלא יזכה לעולם הבא על יד אחת מהן אי זו מהן שתהיה. ותא חזי מאן גברא רבה מסהיד עלה הרמב"ם ז"ל, שאמר כי דעת רבותינו ז"ל הוא כי רבוי המצות לא היה להעמיס עלינו משא כבד אשר לא נוכל שאתו, אבל היה חסד מהשם יתברך לזכות את ישראל ולהצדיקם, כי הגדיל את התורה

4 עבודה זרה דף י"ח ע"א.

1–2 על–מצוה] A om. || 2 בעשותו] S בעשותה. || 3 וממה] A ומה. || 17 זה] S om. || 15 מהן] A om.

and multiplied the commandments, in order that they may have many different ways of acquiring human perfection, though they do not understand this. They think that because they are "a people robbed and spoiled," the multiplicity of commandments is for the purpose of loading them with a heavy burden. This is why in Isaiah,[1] the verse, "The Lord was pleased for His righteousness' sake, etc." is followed by, "But this is a people robbed and spoiled, etc." They think that because the performance of a single commandment is not sufficient to connect divine providence with all their activities in detail so as to deliver them from their troubles, it is for that reason not sufficient to give any perfection to the soul. But it is not so. Even one commandment done properly, as we explained before, is sufficient to enable one to acquire eternal life. Hence the Rabbis say, "All Israel have a share in the world to come," for it can not be that a single one of them should fail to do some one of the commandments of the Torah by means of which he would attain to some degree of future life. To be sure, the more commandments he performs, the greater is his degree in the future life. This is why Moses was eager to enter the land of Israel, because by performing those commandments which can not be performed outside, he would no doubt attain to a higher degree in the world to come.

---

[1] 42, 21-22.

והרבה מצותיה כדי שיהיו להם דרכים מתחלפים כדי שיקנו על ידם השלמות האנושי, ואף על פי שהם לא ישערו בזה, כי להיותם עם בזוז ושסוי יחשבו שיהיה רבוי המצות להעמים על העם משא כבד, וזהו שסמך אל פסוק ה׳ חפץ למען צדקו וגו׳ והוא עם בזוז ושסוי וגו׳, רוצה לומר כי יחשבו כי לפי שאין מצוה אחת בלבד מספקת אל שתדבק בהם השגחה האלהית בכל פרטי מעשיהם להצילם מצרתם, יאמרו כי בעבור זה לא תספיק להקנות שום שלמות לנפש, ואין הדבר כן, כי אפילו מצוה אחת עשויה כהלכתה כמו שבארנו תספיק אל שיקנה האדם בה חיי העולם הבא, ובעבור זה אמרו רבותינו ז״ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כי אי אפשר שלא יעשה כל אחד מהם מצוה ממצות התורה שעל ידה יזכה למדרגה מה ממדרגות העולם הבא. ואולם כפי רבוי המצות שיעשה כן תגדל מדרגתו שם, ולזה היה משה כוסף ותאב להכנס לארץ כדי שעל ידי קיום המצות התלויות בארץ יזכה בלי ספק למדרגה יותר גדולה בעולם הבא.

3 בזוז] A בזוי. || 5 צדקו] A adds יגדיל תורה ויאדיר. || וגו׳] A om. || 6 בזוז] A בזוי. || 18 לארץ] A adds ישראל.

Sometimes a single person performs so many commandments that Providence takes care of him in every detail of his life here below, like Rabbi Hanina, son of Dosa, and other pious men. It may also happen that the many commandments or the whole of them are performed by a number of persons collectively. In that case the group of persons is more cared for by Providence than a single person. In other words the group is in the position of a single person who performs a great many commandments. This is why a group is always better cared for by Providence than an individual, because in the group a great many commandments are performed or the whole of them, which is less likely to be the case in an individual. Therefore a group are always more promptly answered when they pray and are more directly under God's providence, being protected from harm, than the individual.

This is true in reference to the fortunes of this world, but in the world to come every one stands on the basis of his own actions and the number of commandments which he has performed. The Rabbis go even farther than this in their statements in many places that even if a person does an act which is neither commanded nor forbidden, provided he does it for God's sake, to honor Him or His law, he thereby merits future life, i. e. he attains to some degree of future existence. They

ח ופעמים יגיע רבוי המצות המקויימות על יד איש אחד אל שיהיה במדרגה שיושגח בעולם הזה בכל פרטי עניניו, כרבי חנינא בן דוסא וזולתו מן החסידים, וכבר אפשר שימצא רבוי המצות או כללותם באישים מתחלפים ויהיה כלל האישים ההם מושגח יותר מן האיש האחד, וזה כי הכלל ההוא ישוב במדרגת האיש האחד שימצאו בו רבוי המצות, וזאת היא סבה שיהיה הכלל לעולם יותר מושגח מהפרט להמצא בכלל רבוי המצות או כלל מצות התורה יותר ממה שימצאו באיש האחד, ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפלתם ומושגחים ומנוצלים מהמקרים יותר מהפרט.

ט וזה אמנם יהיה בהצלחת העולם הזה, אבל בעולם הבא מדרגת כל אחד ואחד לפי מעשיו ורוב המצות שיעשה. וגדולה מזו נמצא לרבותינו ז"ל במקומות הרבה, שאפילו בעשית פעל אחד שאינו מצוה ואינו אזהרה, אם יכוין העושה בעשיתו לשם שמים ולכבוד השם יתברך או כבוד תורתו יזכה בה לחיי העולם הבא, כלומר למדרגה מה ממדרגות

4 שימצא] S שימצאו בו. || 11 לעולם] A om. || 14 ואחד] A adds יהיה. || 17 ואינו] A ולא.

tell in the tractate Ketubot[1] concerning a fuller who lived in the neighborhood of Rabbi and died by throwing himself from the roof, that a voice from heaven said, This fuller is destined to enjoy the future life. From this it appears that a person who is grieved because he did not show honor to a wise man at the time of his death,[2] and commits suicide because of his grief, merits the future life, since his grief as well as his death was for the sake of God.

There is also a story in the tractate 'Abodah Zarah[3] about an official who was charged with the duty of executing Rabbi Hanina ben Teradyon. Because he hastened the execution so that Rabbi Hanina might not suffer more than was necessary, we are told that he was entitled to future life. Similarly in tractate Ta'anit,[4] in the second of the two chapters entitled, "Seder Ta'aniyyot," we are told of a number of persons concerning whom Elijah said that they would enjoy life in the world to come, though the acts which they had to their credit were not commandments, positive or negative, but just good deeds, as for example the act of the keeper of the prison, who separated the men from the women so that they might not be led into temptation and do wrong, and other instances besides.

---

[1] 103b.

[2] The fuller took his life because he had not been present at the funeral of Rabbi Judah ha-Nasi.

[3] 18a.

[4] 22a. See ed. Malter, Jewish Publication Society of America, p. 159.

העולם הבא. ואמרו בכתובות על ההוא כובס דהוה בשבבותיה דרבי וסליק לאגרא ונפל ומית, שיצאת בת קול ואמרה אף ההוא כובס מזומן לחיי העולם הבא, שיראה מזה שאפילו מי שנצטער על שלא כבד החכם במותו ומת מתוך הצער ההוא, בכוונה ההיא זוכה לחיי העולם הבא אחר שצערו ומיתתו היתה לשם שמים.

י וכן במסכת עבודה זרה אמרו על השוטר שהיה ממונה להמית את רבי חנינא בן תרדיון, כי לפי שקרב מיתתו כדי שלא יצטער רבי חנינא ביותר, שהיה מזומן לחיי העולם הבא. וכן במסכת תענית בפרק סדר תעניות בתרא מביא הרבה מעשים מאנשים שאמר אליהו עליהם שהיו מזומנים לחיי העולם הבא, ואף על פי שלא היו עושים מעשים שיהיו מצוה או אזהרה אלא פעולות טובות, כמו שומר בית הסוהר שהיה מפריש הנשים מהאנשים כדי שלא יבואו לידי הרגל עבירה, וזולת זה שם הרבה.

---

1 דף ק"נ ע"ב. || 8 דף י"ח ע"א. || 11 דף כ"ב ע"א.

---

2 דהוה] A דלא הוה. || בשבבותיה] A באשכבתיה. || 3 שיצאת] A שיצתה. || ההוא] S הוא. || 10 כדי] A om.

The Rabbis[1] give a general principle explaining the good deeds which cause a man to attain the future life, outside of the specific commandments of the Torah. Commenting on the verse, "And thou shalt walk in His ways,"[2] they say, Be thou gracious, as He is gracious; be thou merciful, as He is merciful; be thou benevolent, as He is benevolent; bury the dead, even as He buries the dead, and so on. The principle is that any act which a man does for the sake of God helps him to attain to the future life, even if it seem to be a bad act. "In all thy ways acknowledge Him," says the author of Proverbs,[3] and the Rabbis comment,—even if thou art doing a bad act.[4] Again they say, better is a transgression committed for the sake of God than the performance of a commandment which is not for God's sake.[5] This principle should be understood and borne in mind, for it is essential to the Law of Moses. If not for this principle the mass of Israelites would not enjoy the future life through the Torah, but only one person in a city or generation. And then the great love which God showed to Israel in giving them the Torah, as we find, "Beloved

---

[1] Cf. Sotah, 14a; Shabbat, 133b. The text reads differently in these passages and they are not connected with Deut. 28, 9. See also vol. II, p. 133, note 4.

[2] Deut. 28, 9.

[3] 3, 6.

[4] Berakot 63a.

[5] Nazir 23b.

יא וכבר בארו רבותינו ז"ל כלל הפעולות הטובות המביאות האדם להשגת חיי העולם הבא מזולת המצות המפורשות בתורה, אמרו והלכת בדרכיו, מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון מה הוא גומל חסדים אף אתה גומל חסדים מה הוא קובר מתים אף אתה קובר מתים וכו', וכלל הדברים הוא כי כל פעולה שיעשה העושה אותה לשם שמים זוכה בה לחיי העולם הבא, ואף אם הפעל ההוא יחשב בו שהוא רע, אמרו רבותינו ז"ל בכל דרכיך דעהו ואפילו לדבר עבירה, ואמרו עוד גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והבן זה העקר ודעהו כי הוא הכרחי לתורת משה, שאם לא כן לא יהיו כלל ישראל זוכים לחיי העולם הבא על ידי התורה אלא אחד מעיר או יחיד בדור, ותהיה החבה יתרה שחבב הקדוש ברוך הוא את ישראל לתת להם התורה, כמו שאמרו חביבין

---

3 סוטה דף י"ד ע"א, שבת דף קל"ג ע"ב. || דברים כ"ח ט'. || 10 ברכות דף ס"ג ע"א. || 11 נזיר דף כ"ג ע"ב. || 16 אבות פרק ג'.

---

4 רחום] S חנון. || חנון] S רחום. || אתה] S adds תהיה. || 5 חנון] S רחום. || אתה] S adds היה. || 13 כלל ישראל] S ישראל כלל. || 14 בדור] S בדורו'.

is Israel, because God gave them a precious article . . .,"[1] would be converted into a means of vengeance, for they could not perform all of it and would be punished for it.

The truth is as we have explained. It is a special principle of the Mosaic law, alluded to in the rabbinic expression, "All Israel have a share in the world to come," that all Israelites attain to some degree of life in the future world. There are, indeed, certain scholars who deny this and hold that one must have a majority of the commandments to his credit in order to merit the future life. But it is not so. The greater the number of commandments that one performs, the higher is his degree in the future world, as we said before, but one may attain to some degree of future life with one commandment alone. In the tractate Makkot[2] we read· "Rabbi Simlai in a discourse said, Six hundred and thirteen commandments were given to Moses on Sinai . . . David came and reduced them to eleven . . . Isaiah reduced them to six . . ." From this it might seem that one must perform all the commandments in order to acquire perfection, but that David reduced them to eleven, Isaiah to six and so with the rest. But this is not the case, and we shall explain the meaning of the passage in the following chapter, with the help of God.

---

[1] Abot 3.

[2] 23b and 24a.

ישראל שנתן להם כלי חמדה וכו׳, לנקמה מהם שלא יוכלו לקיים את כלה ויהיו נענשים על כך.

יב אלא שהאמת הוא כמו שאמרנו שזה עקר פרטי לתורת משה שאליו כוונו רבותינו ז״ל באמרם כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כלומר שכלם ישיגו מדרגה מה ממדרגות העולם הבא. ואף על פי שיש מן החכמים חולקים על זה ואומרים כי צריך רבוי גדול מן המצות כדי שיזכה האדם לחיי העולם הבא, אין הדבר כן אלא כי לפי רבוי המצות תגדל מדרגתו בו כמו שאמרנו, ואבל במצוה אחת בלבד ישיג מדרגה מה ממנו. ומה שאמרו רבותינו ז״ל במסכת מכות דרש רבי שמלאי תרי״ג מצות נאמרו למשה בסיני וכו׳ בא דוד והעמידן על י״א וכו׳ בא ישעיה והעמידן על שש וכו׳, שיראה מזה שצריך כל המצות כדי לקנות השלמות אלא שדוד העמידן על י״א וישעיה על שש וכן השאר, עוד תדע פירוש המאמר הזה בפרק הבא אחר זה בעזרת השם:

---

12 דף כ״ג ע״ב.

---

2 את] A adds התורה. || 3 כמו] S מה. || פרטי] A adds הכרחי. || 6 מה] S om. || 11 מה] A om. || 12 דרש] S אמר. || 13 בא] S ובא. || 15 כדי] A om. || 17 עוד] S ועוד.

Chapter 30

The degrees which are attained by means of the commandments are different for many reasons. They differ—first, according to the different commandments. The degree attained through one commandment is greater than the degree attained through another commandment, though the motive be equally sincere in both. This we learn from the rabbinical statement:[1] "Be as careful about an unimportant commandment as about an important one, for you do not know the reward that attends the various commandments." This shows that there is a difference in the rewards of the different commandments. We also learn from this that we were right in our statement in the preceding chapter that the attainment of perfection does not depend upon a performance of all the commandments. For if this were the case, there would be no meaning in the admonition to be as careful in the observance of an unimportant commandment as in that of an important one on the ground of our ignorance of the rewards attending the various commandments. Even if we knew what the reward was in each case, it would still be necessary to observe them all in order to get any reward. This statement therefore proves that there is a degree of reward attaching to each commandment separately, that the rewards are not equal and that it is not necessary to do all the commandments in order to receive the future reward that is promised.

---

[1] Abot 2.

פרק ל

א המדרגות שיושגו על ידי המצות הן מתחלפות מפנים רבים. ראשונה מצד התחלף המצות, כי יש מצוה שהמדרגה שתושג על ידה היא יותר גדולה מהמדרגה שתושג על יד אחרת אף על פי שיהיו שוות בכוונת עשיתן, וזה נלמוד ממה שאמרו הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, שיראה מזה שיש חלוף במתן שכר מצות לקצתן על קצת, ונלמוד מזה גם כן שהדרך שאמרנו בפרק הקודם לזה הוא אמתי ונכון, שאין קניית השלמות תלוי בעשית המצות כלם, שאם כן מה זה שאומר הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, אפילו יהיה השכר נודע ראוי שיזהר בכלן כדי שיקבל השכר, אלא יש מכאן ראיה שעל כל אחת ואחת יש מדרגה מיוחדת לשכר ושאין שכרן שוה, ושאין עשית כל המצות הכרחי לקבול השכר המיועד בעולם הבא.

6 אבות פרק ב'.

5 יד] A om. || 15 יש מכאן] A .שמכאן || 16 ושאין] S .שאין

The degrees of reward differ, secondly, according to the differences of motive in the performance of the commandments. For there is no doubt that the same number of commandments or even the same commandment would be attended by a different degree of reward according to the difference of motive in its performance. Our Rabbis are of the same opinion.[1] "Consider," they say, "the case of two persons who roast their respective paschal lambs. The one eats it for the sake of the Passover, and the order to satisfy his craving for meat. The one who ate it for the sake of the Passover comes under the designation of the scriptural verse: 'For the ways of the Lord are right, and the just do walk in them;'[2] while the other one who ate it to satisfy his appetite is referred to in the sequel, 'But transgressors do stumble therein,' " as we explained above.[3]

Thirdly, assuming equal sincerity in motive and equality of the number of commandments performed, the degrees of reward attained will be different according to the greater or less frequency of performance of a given act. For there is no doubt that the repeated performance of a given act will be followed by a greater degree of reward than a single performance. Take the following case as an example. Two persons equal in wis-

[1] Nazir 23a.

[2] Hos. 14, 10.

[3] P. 262, 268.

ב ושנית מצד התחלף הכונות, כי אין ספק שאף אם יהיו המצות שוות במספר או תהיה המצוה האחת בעינה, תתחלף מדרגת שכרה כפי התחלף הכונות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם אחד אכלו לשם פסח ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם פסח עליו הכתוב אומר כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם, וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו הכתוב אומר ופושעים יכשלו בם, וכבר בארנו זה למעלה.

ג שלישית כי אף אם יסכימו הכונות ומספר המצות יתחלפו המדרגות מצד התחלף רבוי הפעולות ומעוטן, כי אין ספק שהתמדת עשית פעל אחד בעצמו יקנה מדרגה יותר גדולה מעשית הפעל ההוא פעם אחת, והמשל בזה שני אנשים שוים

4 נזיר דף כ"ג ע"א. || 7 הושע י"ד י'. || 9 שם.

2 או] A om. || 11 מצד] A כפי. || 14 פעם] A בפעם.

dom, in wealth and in everything else, donate to charity. The one given one thousand *zuz*[1] all at once with the proper motive, while the other gives a thousand times, one *zuz* each time. There is no doubt that the merit of the second is superior to that of the first, though the amount of the donation is the same. The reason is because the performance of many commands of the same act and the repetition of the motive in every one of the acts is more meritorious than a single performance with a sincere motive.[2] Similarly one who honors his father by giving him a thousand *zuz* at one time attains a different degree from the one who gives him one *zuz* a thousand times, since in the latter case there is a multiplicity of performances of the same commandment.

Fourthly, the degrees differ according to the difference in the number of commandments performed. The performance of many commandments gives rise to a higher degree without any doubt, because we have a combination of many commandments and many acts. As a result of this variety of degrees it may happen that one person may have more commandments to his credit

---

[1] A silver coin, one-fourth of a shekel, = dinar (דִּינָר).

[2] A rather doubtful principle from the ethical point of view.

בחכמה ובעשר ובכל דבר, והאחד נתן אלף זוז לצדקה בפעם אחת בכוונה ראויה, והשני נתן אלף זוז באלף פעמים זוז אחד בכל פעם, כי אף אם הצדקה שוה בכמות תהיה מדרגת השני בלי ספק יותר גדולה ממדרגת הראשון, כי קיום צווים רבים בפעל האחד בעצמו ורבוי הכונות הטובות אשר בפעולות ההן יותר טוב מקיום צווי אחד בכונה אחת טובה, וכן מי שיכבד את אביו בשנתן לו בפעם אחת אלף זוז והאחר באלף פעמים, תתחלפנה המדרגות בלי ספק כפי רבוי הפעולות שבאו בעשית המצוה ההיא.

ז׳ רביעית תתחלפנה המדרגות כפי רבוי המצות שיעשה האחד על מספר המצות שיעשה האחר, כי קיום מצות רבות יתן ראיות למדרגה יותר גדולה בלי ספק להתחבר בזה רבוי מצות ורבוי פעולות, ויקרה מצד חלוף המדרגות הללו כי כבר ימצא אדם שיהיו בידו מצות רבות יותר מאיש אחר, ואף

---

[1] בחכמה] S adds שוים. || ובעושר] S בעושר. || [3] אחד] A om. || [5] קיום] A קיים. || [6] הטובות] S om. || [8] טובה] E adds: וזהו שאמרו חז"ל והכל לפי רוב המעשה אבל לא על פי המעשה בפי' הרמב"ם אבל לא שיעשה המעשה טוב בפעם א' לבד.

than another, and yet attain only a very low degree of future reward because he did not perform the commandments with the proper motive. He may not be able to attain any degree of future life at all. In such a case, since God does not withhold the reward of any creature, He pays him in this world for the commandment or commandments which he performed without the proper motive. It may happen on the other hand that a person may be a transgressor all his life, and then at the last moment he performs one commandment or does one good deed with the proper motive and dies under the influence of that motive. This one motive may be sufficient to give him a certain degree of reward in the future life, as we have seen in the last chapter in the case of the official who hastened the execution of Rabbi Hanina ben Teradyon. Then there are cases in which the degree that a person attains by the doing of many commandments with the right motives is such that he is the subject of divine providence in this world and is delivered from all accidents, like many of the pious men of Israel, who were able to change the laws of nature by their will, as for example, Rabbi Hanina ben Dosa,[1] Nahum of Gamzo,[2] Rabbi Phinehas ben Yair,[3] and others. There are cases, too, where a person, through the performance of many commandments with the right motives and the attainment of a knowledge of God, may reach

[1] Taʻanit 24b, 25a; ed. Malter, pp. 186-88.

[2] Taʻanit 21a; ed. Malter pp. 150-152.

[3] Hullin 7a.

על פי כן לפי שלא נעשו המצות ההן על הכונה הראויה לא יספיקו לתת לו אלא מדרגה קטנה ממדרגות העולם הבא, ואולי שלא יספיק לקנות על ידם שום מדרגה ממדרגות העולם הבא, ולפי שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה ינתן לו בעולם הזה שכר המצוה או המצות שעשה שלא בכונה. וימצא גם כן אדם שיעשה כל ימיו רבוי עבירות ובסוף ימיו יעשה מצוה אחת או פעל אחד בכונה ראויה וימות מתוך אותה כונה, שתספיק אותה כונה לתת לו מדרגה מה ממדרגות העולם הבא, כמו שהוכחנו בפרק שלפני זה מההוא שוטר ששקד במיתת רבי חנינא בן תרדיון. ופעמים ימצא איש תספיק מדרגתו מצד רבוי עשית מצות והכונות הראויות אל שיהיה מושגח בעולם הזה ומוצל מכל הפגעים כרוב חסידי ישראל עד שישתנה הטבע כפי רצונם, כמו שהיה זה ברבי חנינא בן דוסא ובנחום איש גם זו ורבי פנחס בן יאיר ודומיהם. ופעמים ימצא איש אחד מצד רבוי המצות והכונות הראויות וההשגה שישיג באל יתברך, שיגיע בעולם

7 אדם] A adds אחר. || 10 מדרגה] S מדרגת. || 12 ששקד במיתת] A שקירב מיתה. || 19 יתברך] S adds אל.

in this world the degree of Isaiah, Elisha or the others. This is the highest degree there is, being that of the greatest prophets who lived after Moses.

We are now ready to interpret the statement of our Rabbis at the end of the tractate Makkot:[1] "Rabbi Simlai expounded: Six hundred and thirteen commandments were given to Moses on Sinai. David came and reduced them to eleven, as we read: 'Lord, who shall sojourn in Thy tabernacle? . . . He that walketh uprightly, and worketh righteousness.'[2] Then came Isaiah and reduced them to six, as we read: 'He that walketh righteously and speaketh uprightly . . .'[3] Then came Micah and reduced them to three: 'And what the Lord doth require of thee: Only to do justly, and to love mercy, and to walk humbly with thy God.'[4] Then came Habakkuk and reduced them to one: 'But the righteous shall live by his faith.' "[5] The meaning is not that by the doing of eleven or of three commandments one can acquire as much of human perfection as by doing all the commandments of the Torah. Nor does it mean that only by performing those eleven or three can one acquire any degree of perfection and not by less. It means merely that every one of the prophets wanted to lay down general principles embracing many commandments of the

[1] 23b.

[2] Ps. 15, 1-2.

[3] Is. 33, 15.

[4] Micah 6, 8.

[5] Hab. 2, 4.

הזה למדרגת ישעיהו ואלישע ודומיהן, וזו מדרגה שאין למעלה ממנה שהיא מדרגת גדולי הנביאים שהיו אחרי משה.

ה מעתה מה שאמרו רבותינו ז"ל בסוף מכות דרש רבי שמלאי תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני, בא דוד והעמידן על י"א שנאמר ה' מי יגור באהלך וכו' הולך תמים ופועל צדק, בא ישעיה והעמידן על שש שנאמר הולך צדקות ודובר מישרים וגו', בא מיכה והעמידן על ג' שנאמר ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך, בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה וכו', אין הכונה לומר כי בעשית י"א מצות או שש או ג' יקנה מן השלמות האנושי המדרגה שתושג מצד כל מצות התורה, או שבהן יקנה מדרגה מה מהשלמות ולא בפחות, אלא שכל אחד מן הנביאים היה מתכוין לעשות כללים כוללים מצות

4 דף כ"נ ע"ב. || 6 תהלים ט"ו א'–ב'. || 8 ישעיה ל"ג ט"ו. || 9 מיכה ו' ח'. || 11 חבקוק ב' ד'.

8 שנאמר] A adds וגו' ה' מי יגור לנו אש אוכלה. || מישרים] A adds מואס בבצע מעשקות נוער כפיו מתמוך בשחד אוטם אזנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע הוא מרומים ישכון. || 13 שש או] S om. || יקנה מן] A יוקנה מהן; S מקנה מן.

Torah and many good qualities, such as men show in their conduct, through which one may attain a high degree of perfection. Inasmuch as it is difficult for a person to carry all the six hundred and thirteen commandments, and it is similarly difficult to perform a commandment properly in every respect, as we explained before, the prophets desired to establish general rules by which a high degree of perfection may be attained, similar to that which is attained through all the commandments, though it can not be equal to it.

David enumerated eleven things which embrace good qualities, rather than ideas or commandments. For the expressions, "Speaketh truth in his heart . . . Nor taketh up a reproach against his neighbour; in whose eyes a vile person is despised,"[1] are not identical with any commandment in the Torah. But the intention of David was to lay down general rules, embracing many commandments and good qualities, by which a person may acquire a high degree of human perfection. Thus, the expressions, "Walketh uprightly, and worketh righteousness, and speaketh truth in his heart, that hath no slander upon his tongue, nor doeth evil to his fellow,"[2] admonish us not to sin in thought or speech or action, and to im-

[1] Ps. 15, 2-4.

[2] Ibid. 2-3.

רבות מהתורה ומדות טובות כדרך שבני אדם עושים, כדי שעל ידם ישיג האדם מדרגה גדולה מהשלמות, כי למה שיקשה על כל אדם להעמים על עצמו תרי"ג מצות, וגם יקשה עליו לעשות מצוה כתקנה מכל הצדדים על הדרך שבארנו למעלה בזה המאמר, היתה כונת כל הנביאים לעשות כללים שעל ידם תושג מדרגה גדולה מהשלמות קרובה למדרגה המושגת על כלל המצות, אף על פי שאי אפשר שתעלה למדרגה גדולה כמוה.

ומנה דוד י"א דברים שהם כללים למדות הטובות יותר ממה שהם כללים לדעות האמתיות ולא למצות, שהרי דובר אמת בלבבו וחרפה לא נשא על קרובו ונבזה בעיניו נמאס אין אחת מהן מצוה ממצות התורה, ואבל כונת דוד היתה לעשות כללים שיכללו מצות רבות ומדות טובות, על ידם יקנה האדם מדרגה גדולה מן השלמות האנושי, כי הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו ולא רגל על לשונו ולא עשה לרעהו רעה וגו' מזהיר שלא יחטא אדם במחשבה ולא בדבור ולא במעשה

12 תהלים ט"ו ב'-ד'.

18 וגו'] A om.

prove our character by means of the good qualities which follow from these general rules; in thought —"speaketh truth in his heart;" in speech— "hath no slander upon his tongue;" in deed— "nor doeth evil to his fellow, nor taketh up a reproach against his neighbour;" i. e. who is as zealous about the good name of his neighbor as he is about himself. These admonitions lead to perfection though they are not identical with any commandment in the Torah, but teach merely the improvement of moral qualities. He also mentions certain specific commandments against which the people of his time offended, or such as a person is apt to neglect, thinking they are not wrong, for example: "Nor taketh a bribe in behalf of the innocent,"[1] which means that he did not even take a gift to acquit the innocent, an act regarded as harmless, and so with the rest.

This interpretation of ours is confirmed by David himself. In the twenty-fourth Psalm, he asks, "Who shall ascend into the mountain of the Lord? And who shall stand in His holy place?"[2] For an answer he names only three requirements, "He that hath clean hands, and a pure heart; who hath not taken my name in vain."[3] Why does he not name the eleven qualities mentioned in the fifteenth Psalm? The answer is that in the twenty-

[1] Ps. 15, 5. Note the peculiar interpretation. See Rashi ad locum; cf. also Makkot 24a; Sifre, Deuteronomy, 144; Ketubot 105a.

[2] 24, 3.

[3] Ibid. 4.

ושיתקן מדותיו במדות הטובות הנמשכות מאלו הכללים, במחשבה ודובר אמת בלבבו, בדבור לא רגל על לשונו, ובמעשה לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרובו, רוצה לומר שהיה מקנא על חרפת קרובו כמו שהיה מקנא על עצמו, ואף על פי שאין כל דבריו אלו מצוה ממצות התורה אלא תקון המדות, והזכיר עמהן קצת מצות פרטיות שהיו נכשלים בהם בני דורו או שאדם נכשל בהם בקלות וחושב שאינן עבירות, כמו שחד על נקי לא לקח, שפירושו לא לקח שחד אפילו על מי שהוא נקי לזכותו בדין, שזה דבר יחשוב לוקחו שאינו חוטא, וכן בשאר.

ו והראיה על זה הפירוש שנמצא דוד עצמו אומר במזמור לה' הארץ ומלואה, מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו, ולא מנה אלא ג' תנאים שהם נקי כפים ובר לבב ואשר לא נשא לשוא נפשי. ויש לתמוה למה לא מנה הי"א שנזכרו במזמור ה' מי מי יגור באהלך. אלא שבמזמור לה' הארץ ומלואה

9 תהלים ט"ו ה'. || 14 שם כ"ד ג'.

8 בני דורו] S בדורו. || 10 לא] A שלא. || שחד] A om. || 11 בדין] A om. || 16 נפשי] S נפשו. || 17 שנזכרו] A adds כבר.

fourth Psalm he embraces all the commandments and good qualities under three heads only, act, thought and speech; act—"clean hands;" thought —"pure heart;" speech—"who hath not taken my name [lit. soul] in vain," i. e. who did not take a false oath even by the life of David, who did not know the hidden things.[1] This is the meaning of the expression "*my* soul," which refers to David, as the Masorah has it.[2] Or we may read, "*His* soul," as the *ketib* has it; in which case it refers to God, as we find: "There are six things which the Lord hateth, Yea, seven which are an abomination unto His soul."[3] Or the pronoun "his" may refer to the person concerning whom he asks, "Who shall ascend into the mountain of the Lord?" The meaning would then be that the intellectual power which he has was not given to him in vain, he did not "take it in vain," but perfected his soul as far as it is in man's power to do so; "And hath not sworn deceitfully,"[4] for it is possible that one may swear not falsely but the truth, as in the story of Raba's staff.[5] Nevertheless, he says that it is not right to do so, since it is a deceitful oath.

---

[1] Meaning not clear.

[2] There is a double reading in the Hebrew text, a *kere* נפשי=my soul, and a *ketib* נפשו=his soul. For the terms *masorah*, *kere* and *ketib*, see J. E., s. v. Masorah.

[3] Prov. 6, 16.

[4] Ps. 24, 4.

[5] Nedarim 25a. The debtor put the amount of the debt inside a cane and, telling the creditor to hold the cane, swore that he had paid the debt. The story goes on to say

כולל כל המצות והמדות הטובות בג׳ דברים בלבד, במעשה ובמחשבה ובדבור, במעשה נקי כפים, במחשבה ובר לבב, ובדבור אשר לא נשא לשוא נפשי, רוצה לומר שלא נשבע שבועה לשוא אפילו בחיי דוד שלא היה יודע הנסתרות, וזהו לשון נפשי שהוא כנוי אל דוד לפי המסרת. או יהיה כנוי נפשו כפי הכתיב שב אל השם, כמו שש הנה שנא ה׳ ושבע תועבת נפשו. או יהיה כנוי נפשו שב אל האדם שאמר עליו מי יעלה בהר ה׳, וירצה לומר שהכח השכלי אשר בו לא נתן בו לשוא, כלומר שלא נשאו בחנם כי הוא השלים נפשו כפי מה שבכח האדם להשלימה, והזכיר ולא נשבע למרמה, כי אפשר שלא נשבע לשקר אלא באמת כמעשה דקניא דרבא, ואף על פי כן אמר שאין ראוי לעשות כן אחר שהוא נשבע במרמה.

7 משלי ו׳ ט״ז. || 13 נדרים דף כ״ה ע״א.

4 נפשי] S .נפשו || נשבע] A .ישבע || 13 דקניא] A .קניא ||
14 דרבא] A adds .שהזכירו רבותינו

that the creditor was so enraged at the shameless lie that he broke the cane and the money fell out.

In these three general concepts are included all the commandments which he names in the fifteenth Psalm; except that in the latter place he specifies a number of things which are not included in Psalm twenty-four, such as have to do with certain moral qualities against which the men of his time were in the habit of offending, or which a person is apt to neglect, thinking there is no harm in them, as, for example, despising the learned. Therefore he adds, "But he honoureth them that fear the Lord,"[1] also, "Nor taketh up a reproach against his neighbour."[2]

They have the same idea in mind when they say that Isaiah reduced them to six. The meaning is that Isaiah laid down six general principles of the commandments, as follows: 1. That one should not sin in act, but should do good deeds —"Walketh righteously;" 2. That one should not sin in speech—"Speaketh uprightly;" 3. That one should not sin in thought—"Despiseth the gain of oppressions." For to despise is the opposite of desire, which is in the heart (mind). 4. Then he says that it is not sufficient that one does not sin in any of the ways mentioned, but that one must refrain from upholding the hands of transgressors—"Shaketh his hands from holding of bribes," which means that he does not merely refrain from taking a bribe, but he shakes his hands from supporting the hand of him who takes a bribe. 5. And he not merely refrains from supporting those who do wrong, but he keeps

[1] Ps. 15, 4.

[2] Ibid. 3.

ח ובאלו הג׳ כללים נכללים כל המצות שהזכיר במזמור ה׳ מי יגור באהלך, אלא ששם פרט יותר דברים שאינם נכללים באלו והם דברים תלויים במדות, לפי שראה בני דורו נכשלים בהם או שאדם נכשל בהם בקלות לפי שחושב שאין רע בעשיתן כמו לבזות את החכמים, על כן אמר ואת יראי ה׳ יכבד, וכן וחרפה לא נשא על־קרובו.

ט ועל זה הדרך בעצמו הוא מה שאמרו בא ישעיה והעמידן על שש, כי ישעיה עשה ששה כללים למצות, והם שלא יחטא האדם בפעל אבל יפעל הפעולות הטובות וזהו הולך צדקות, ושלא יחטא בדבור וזהו דובר מישרים, ושלא יחטא במחשבה וזהו מואס בבצע מעשקות, שהמיאוס הוא הפך החמדה שהיא בלב, ואחר כך אמר שלא יספיק שלא יחטא באחת מכל אלו אלא שאף הוא נזהר שלא להחזיק יד עוברי עבירה, וזהו נוער כפיו מתמוך בשחד, כי לא די שלא יקח שוחד אלא שנוער כפיו מלתמוך ידי הלוקח שוחד, ולא די שלא יחזיק יד עוברי עבירה אלא שאף הוא מתרחק

1 נכללים] A נכללו. || 3 דברים] S om. || 13 שהמיאוס] S שהמואס. 15 יחטא] S adds אלא.

away from the sight or the hearing of evil—“Stoppeth his ears from hearing of blood, and shutteth his eyes from looking upon evil.” 6. Then he says: “He shall dwell on high; his place of defence shall be the munitions of rocks.” The meaning is that a man of this sort may be trusted to guard the fortress of faith, for “his bread shall be given, his waters shall be sure,” he will not be afraid of any evil thing, for in famine the Lord will deliver him from death, and in war from the hand of the sword. Or it may be that the words, “He shall dwell on high,” refer to the reward of the soul in the higher world.

The same idea is expressed in the statement that Micah reduced them to three, as is said: “And what the Lord doth require of thee; only to do justly, and to love mercy, and to walk humbly with thy God.” These three embrace all the commandments of the Torah or a majority of them. “To do justly,” embraces all rules governing the relations of a man to his fellow. “To love mercy,” includes all kinds of benevolence; while “to walk humbly with thy God,” embraces all those matters which concern the relations between a man and God, namely true ideas and beliefs. The expression, “humbly,” is used in connection with these to suggest, as we said in the Second Book of this treatise, that the divine attributes are negative, attributes to be stated humbly and modestly, so to speak, for a person must not give free rein to his tongue and ascribe to God any

מראות ברע או מלשמוע המעשה הרע, וזהו אוטם אזנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע. ואמר אחר כך הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו, כלומר כי לאיש כזה ראוי להאמין שישמור מבצר האמונה, כי לחמו נתן מימיו נאמנים, כי לא יירא מדבר רע כי ברעב יפדנו השם ממות ובמלחמה מיד חרב. או אפשר כי הוא מרומים ישכון ירמוז אל השכר הנפשיי שבעולם העליון.

י וכן על זה הדרך הוא מה שאמרו בא מיכה והעמידן על ג׳, ומה ה׳ דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך, כי אלו הם ג׳ כללים כוללים כל מצות שבתורה או רובן, כי אם עשות משפט יכלול כל הדינים שבין אדם לחבירו, ואהבת חסד יכלול כל מיני גמילות חסדים, והצנע לכת עם אלהיך יכלול כל הדברים שבין אדם למקום והם הדעות האמתיות, ואמר בהם לשון והצנע לרמוז למה שכתבנו במאמר השני כי התארים האלהיים הם השוללים שהם תארים בהצנע, כי אין אדם רשאי לשלח לשונו ולחייב אליו

---

[7] ישכון] A adds וגו'. || [12] כללים] S om. || או רובן] A אמרו בו. || [15] יכלול] A om. || [16] לשון] A om.

positive attribute that occurs to his mind. Our Rabbis say in this connection:[1] “The best remedy of all is silence, as is said: ‘To Thee, praise is silence’.”[2] This is the meaning of the expression, “To walk humbly with thy God.”

The same idea is expressed in the statement that Habakkuk reduced the commandments to one, as is said, “But the righteous shall live by his faith.” Habakkuk, having been complaining of the prosperity of the wicked and the sufferings of the righteous, lays down at the end the following principle, that if the righteous man will persevere in his faith, believing in the words of the prophets and in the promises which God made to punish the wicked and reward the righteous, he will live without concerning himself about the vicissitudes of fortune, will bear everything with good grace, and thus merit life in the future world.

Similarly the sages of the Talmud were in the habit of laying down general principles of the commandments of the Torah. A story is told about one of the later sages, to whom an armed bandit who had committed many sins came one day and said: I want to repent and observe the commandments of God, but I can not assume the responsibility of observing the great number of

[1] Megillah 18a.

[2] Ps. 65, 2. Note the peculiar translation.

יתברך העולה על רוחו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל סמא דכולא משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה, וזהו לשון והצנע לכת עם אלהיך.

יא וכן מה שאמרו בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה, הכוונה בו כי בעבור שחבקוק היה מתרעם על הצלחת הרשעים ויסורי הצדיקים, אמר בסוף דבריו הכלל הזה כי הצדיק כשיחזיק באמונתו להאמין בדברי הנביאים ולהבטחות השם יתברך שהבטיח לעשות דין ברשעים ולשלם שכר טוב לצדיקים, בשמירת הכלל הזה יחיה ולא יחוש לכל המקרים המתחדשים עליו ויסבול הכל בסבר פנים יפות, ובזה יזכה לחיי העולם הבא.

יב וכן דרך החכמים לעשות כללים למצות התורה, וכבר אמרו על אחד מן החכמים האחרונים שבא אליו לסטים מזויין ובעל עבירות ואמר לו, אני רוצה לשוב בתשובה ולשמור מצות השם יתברך אלא שאיני יכול להעמיס על עצמי רבוי המצות

---

2 מגילה דף י"ח ע"א. || תהלים ס"ה ב'.

commandments in the Torah, for it is too much. The wise man said, Are you willing to assume the responsibility of observing one thing properly? Yes, said the bandit. Very well, said the sage. Take upon yourself the duty of telling the truth. The bandit promised and went on his way. Some time later the bandit was on his way to rob a certain person and to put him to death, when he was met by a person who asked him where he was going. The bandit recalled the promise he had made to tell the truth and told the inquirer where he was going. He was then met by another person who asked him the same question and he gave him the same answer. Then the bandit reflected that those two persons might testify against him and have him put to death. The same thing happened to him again and again whenever he was about to do something wrong, with the result that he refrained from evil deeds.[1] This shows that by keeping one or two general principles a person may come to observe the greater part of the commandments of the Torah, or at least a considerable part, and thus attain to future life or to an important degree thereof.

---

[1] This story is found in a brief form in ספר חסידים, ed. Wistinetzki, No. 113, in the Testament of Judah Asheri (Abrahams, "Ethical Wills," II, 176), in a very elaborate form in Onkeneira, "Ayummah ka-Nidgalot," and in Maasebuch, 240 [Ginzberg].

שבתורה כי לא אוכל שאת המשא ההוא, ואמר לו החכם תקבל עליך דבר אחד בלבד לשמרו כראוי, ואמר לו הן, אמר לו החכם אם כן קבל עליך לומר האמת, וקבל עליו והלך לדרכו, לימים היה הולך אותו הליסטים ללסטס איש אחד ולהרגו, ופגע בו איש אחד אמר לו היכן אתה הולך, ונזכר אותו הליסטים מה שקבל עליו לומר אמת וספר לאיש ההוא להיכן היה הולך, וכן פגע בו איש אחר ושאל לו להיכן היה הולך וספר לו, מיד הרהר אותו הליסטים בלבו אלו השנים יהיו עלי עדים ויהרגוני, וכן אירע לו פעמים רבות בכל מה שהיה רוצה לעשות עד שנמנע בעבור זה ממעשיו הרעים, הנה מבואר כי על זה הדרך יתכן כי בשמירת כלל אחד או ב' כללים או יותר ישמור האדם רוב מצות התורה או חלק גדול ממנה שעל ידו יזכה למעלת חיי עולם הבא או למדרגה גדולה ממנו:

2 אחד] S om. || 3 החכם] A om. || 4 האמת] A adds מכאן ואילך. || 14 ב'] A adds או ג'. || 15 ממנה] A om. || 15 ממנו] S בו.

Chapter 31

The aim which the soul is capable of attaining while in the body by performing the commandments of the Torah, is nothing else than the permanent acquisition of a disposition to fear God. And when it acquires this attribute of fearing God, the soul is elevated and is prepared to attain eternal life, which is the good reserved for the righteous, and is the happiness of the soul, as we read: "Oh how abundant is Thy goodness, which Thou hast laid up for them that fear Thee."[1] This is made clear from the fact that the Bible announces severe punishment upon Israel and their descendants if their souls do not acquire the character of the fear of God by performing the commandments of the Torah: "If thou wilt not observe to do all the words of this law that are written in this book, that thou mayest fear this glorious and awful Name, the Lord thy God; then the Lord will make thy plagues wonderful, and the plagues of thy seed . . ."[2]

The question may be asked, How can the fear of God lead a person to so great a privilege, namely, the attainment of eternal life? Intellectual knowledge would seem to be a more likely cause to lead to such an effect. The answer is, Solomon has

[1] Ps. 31, 20.

[2] Deut. 28, 58.

פרק לא

א התכלית המושג אל הנפש בהיותה בגוף מצד קיום מצות התורה אינו אלא שתקבע בנפש תכונת יראת השם יתברך, וכשיהיה בה התאר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא תתעלה הנפש ותוכן להשיג החיים הנצחיים שהוא הטוב הצפון לצדיקים והיא הצלחת הנפש, אמר הכתוב מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ויתבאר זה מצד מה שנמצא הכתוב מיעד הפלגת העונש על ישראל ועל זרעם אם לא תגיע בנפשם תכונת היראה הזאת מצד מצות התורה, אמר הכתוב אם לא תשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה׳ אלהיך והפלא ה׳ את מכותך ואת מכות זרעך וגו׳.

ב ואם תשאל ותאמר איך אפשר שתביא היראה את האדם אל המדרגה הגדולה הזאת שהיא השגת החיים הנצחיים, והלא יותר ראוי שיביא אותו אל זה השגת המושכלות, כבר באר זה שלמה בספר

7 תהלים ל״א כ׳. || 11 דברים כ״ח נ״ח.

8 מצות] A om. || 9 הפלגת] A om. || 13 הזה] S om. || 16 המדרגה] S om.

stated clearly in the book of Ecclesiastes that fear is the cause of immortality, and nothing else. God's wisdom has decreed that it should be so, and we must not seek for any reasons. Solomon begins by inquiring whether there is anything that confers immortality: "What profit hath he that worketh in that he laboureth?"[1] Then he says: "I have seen the task which God hath given to the sons of men to be exercised therewith."[2] This means: I have seen the works which God gave to the sons of men to concern themselves with, viz. arts and trades, and they are all "beautiful in their time," i.e. for the moment, so that the arts and the sciences should not perish. "Also He hath set the world in their heart, yet so that man cannot find out the work that God hath done from the beginning even to the end."[3] The meaning is, God also set in their hearts the desire to know the world, i. e. the science of nature. And though it is a thing that can not be attained, because man cannot comprehend the work that God hath done from the beginning even to the end, nevertheless the desire which He gave to them is also beautiful in its time, in that it prevents that art or science from perishing, but not because it may lead to

[1] Eccl. 3, 9.

[2] Ibid. 10.

[3] Ibid. 11.

קהלת ואמר שהיראה היא סבת ההשארות ולא דבר אחר זולתה, ושזה דבר תלוי בחכמת השם יתברך שגזר להיות כך ושאין ראוי לשאול טעם בזה. וזה כי כשהתחיל לחקור אם אפשר שיהיה בכאן דבר נותן ההשארות הנצחי והוא מה שאמר מה יתרון העושה באשר הוא עמל, אמר אחר כך ראיתי את הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו, כלומר ראיתי המעשים שנתן אלהים לבני האדם להשתדל בהם, רוצה לומר הפעולות והמלאכות, כי כולם יפים בעתם, רוצה לומר לפי שעתם כדי שלא ישבתו המלאכות והידיעות, ואמר גם את העולם נתן בלבם מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה מראש ועד סוף, רצה לומר כי מה שנתן בלבם תשוקה לדעת את העולם שהיא חכמת הנמצאות, ואף על פי שהוא דבר שאי אפשר שיושג כי אי אפשר לאדם שישיג את המעשה אשר עשה האלהים מראש ועד סוף, עם כל זה אותה תשוקה שנתן להם גם היא יפה בעתה כדי שלא תשבות המלאכה ההיא, לא מצד שבה יושגו החיים הנצחיים

5 קהלת ג׳ ט׳.

[2] ושזה] S וזה. || דבר] A om. || [13] המעשה] A adds אשר עשה האלהים. || כי] S adds גם.

eternal life, as people think; for sometimes what one learns in this way is not the truth, as we explained in the third chapter of this Book. Therefore he says later: "I know that there is no good in them except to rejoice, and to get pleasure as long as they live."[1] The meaning is, all these human endeavors, including knowledge, have no other good than the joy which they afford. Every one finds pleasure in any work that he does voluntarily and by which he thinks he attains his purpose. The work also helps to do good to him in his life, for philosophy instructs a person to do that which is good and beneficial in human conduct during one's life, but it is not good for anything else. Therefore we may say, "But also that every man should eat and drink, and enjoy pleasure for all his labour, is the gift of God,"[2] like the task which God hath given to the sons of men to be exercised therewith. But there is nothing in all this that leads to immortality.

Then he says: "I know that, whatsoever God doeth, it shall be forever; nothing can be added to it, nor anything taken from it; and God hath so made it, that men should fear before Him."[3] The meaning is that all that which God makes without the mediation of nature which belongs to

---

[1] Eccl. 3, 12.

[2] Ibid. 13.

[3] Ibid. 14.

כמו שיחשבו האנשים, אחר שלפעמים יהיה מה שישיגהו זולת האמת בעצמו, כמו שבארנו בפרק ג' מזה המאמר, ועל כן אמר אחר זה ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמוח ולעשות טוב בחייו, כלומר כי בכל אלו ההשתדליות האנושיים אשר הידיעה מכללם אין טוב אחר בהם כי אם לשמוח, כי כל אדם ישמח כשישתדל במלאכה מה מרצונו וישיג כונתו בה לפי דעתו, וגם מועיל לעשות טוב בחייו, כי הפילוסופיא תזהיר את האדם על עשית הטוב המועיל בהנהגה בעוד האדם בחיים אבל לא תועיל לזולת זה, ואם כן כבר אפשר שנאמר כי גם כל האדם שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו כי גם זו מתת אלהים היא, כמו הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו, ואין בכל זה דבר שיביא להשארות הנצחי.

ג ואמר אחר זה ידעתי כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והאלהים עשה שייראו מלפניו, יאמר כי כל מה שיעשה האלהים בזולת אמצעות הטבע אשר מצד

---

2 שישיגהו] A שישיגוהו. || 4 בם] A om. || 6 אחר] S אחד. || 14 לענות בו] A לענותה. || 18 מלפניו] A לפניו. || יאמר] A ואמר.

the sphere of generation and dissolution, as for example the heavens and all their hosts, will be forever, for we see that they are individually permanent,[1] as David says: "He hath also established them forever and ever."[2] But in order that the intellectual soul in man, which is God's work, as is said: "And breathed into his nostrils the breath of life,"[3] may have immortality, God hath so made it that men should fear before Him. It is clear from this that fear of God is, as it were, the true mean, to which nothing should be added and from which nothing should be taken away. For this is the definition of the true mean, that it admits not of addition or diminution, for the latter remove the mean and destroy it. God made "fear" before Him, i. e., the Torah and the commandments, which are the true mean, and which produce fear of God, conferring immortality upon the soul. Hence it necessarily follows that the Torah will exist forever, for whatsoever God doeth, it shall be forever. Or we may interpret the passage thus. God hath so ordered that they should have fear before Him. Hence this fear is, as it were, the true mean, which admits not of more and less and can not be destroyed. Therefore it is a fitting means for the attainment of the human end.

---

[1] Unlike the things in the sublunar world which perish, the species alone being permanent, the heavenly bodies are permanent as individuals. This is an Aristotelian idea which was current throughout the middle ages.

[2] Ps. 148, 6.

[3] Gen. 2, 7.

ההויה וההפסד, כאלו תאמר השמים וכל צבאם, הוא יהיה לעולם כי נראה אותם קיימים באיש, כמאמר דוד ויעמידם לעד לעולם, והאלהים עשה כדי לתת קיום באיש אל הנפש המשכלת שהיא מעשה ידיו, כמו שאמר הכתוב ויפח באפיו נשמת חיים, שייראו מלפניו, שיראה מזה שהיראה כאלו היא השווי האמתי שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, שזהו גדר השווי האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון, כי התוספת והחסרון יוציאו הדבר משויו ויפסידוהו, והאלהים עשה היראה מלפניו, כלומר סדר התורה והמצות שהם השווי האמתי שהיראה נמשכת מהם כדי לתת קיום אל הנפש, אם כן בהכרח שיתקיים תמיד כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם. **או נאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו כלומר סדר שייראו מלפניו, אם כן** היראה הזאת כאלו היא השווי האמתי שלא יקבל תוספת ולא חסרון שאי אפשר שיפסד, ולזה יהיה ראוי להשיג על ידו התכלית האנושי.

---

3 תהלים קמ״ח ו׳. || 5 בראשית ב׳ ז׳.

---

3 לעולם] A adds חק נתן ולא יעבור. || 12 מהם] A בהם. || 13 שיתקיים] S שתתקיים.

Now, since His wisdom has so decreed, it is not proper to pretend wisdom and say, how is it possible for fear to lead man to human perfection? Fear is like the true mean, which admits not of addition or subtraction for the attainment of the end, namely permanence and immortality. Hence the expression in the Torah: "Thou shalt fear the Lord thy God,"[1] though a specific command, is a general principle, embracing all the commandments of the Torah, or a great many of them. For fear is that disposition which is acquired through the commandments of the Torah, and is the noblest disposition for a man to acquire, nor can it be acquired except after great pains and effort. The patriarch Abraham was not called "God-fearing," until after he had gone through his trials. Then it is said about him, "For now I know that thou art a God-fearing man,"[2] i. e. that thou hast attained the noblest character that a man can attain in this world in order to merit life in the world to come. For this reason the Torah calls attention in many places to this disposition: "And thou shalt fear thy God, I am the Lord;"[3] "Thou shalt fear the Lord thy God;"[4] because it is extremely difficult to attain this quality, and yet it can be attained by observing the commandments of the Torah.

---

[1] Deut. 10, 20.

[2] Gen. 22, 12.

[3] Lev. 19, 32.

[4] Deut. 6, 13.

ד ואחר שכך גזרה חכמתו אין להתחכם ולומר איך תהיה היראה מגעת האדם אל השלמות האנושי, לפי שהיא כמו השווי האמתי שלא ידומה עליו תוספת ולא חסרון להשגת התכלית ההוא שהוא הקיום וההשארות. ולזה יהיה מה שנאמר בתורה את ה' אלהיך תירא, אף על פי שהיא מצוה פרטית הנה היא כלל כולל כל מצות התורה או מצות רבות ממנה, לפי שהיראה היא התכונה הנקנית באמצעות מצות התורה, והיא התכונה היותר משובחת שישיג האדם ולא תושג כי אם אחר עמל והשתדלות גדול, שהרי אברהם אבינו לא נאמר עליו ירא אלהים עד סוף נסיונותיו, שאמר הכתוב עליו כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, כלומר וכבר הגעת אל התכונה המשובחת שאפשר שישיג האדם בעולם הזה כדי שיזכה בה לחיי העולם הבא. ובעבור זה תזהיר התורה במקומות רבים על התכונה הזאת, אמרה ויראת מאלהיך אני ה', את ה' אלהיך תירא, לפי שהתכונה הזאת קשת ההשגה מאד ועם כל זה תושג בשמירת מצות התורה.

5 דברים י' כ'. || 12 בראשית כ"ב י"ב. || 17 ויקרא י"ט ל"ב, כ"ה י"ז. || דברים ו' י"ג.

4 להשנת] S להשגה. || 15 בה] S om. || 16 על] S אל. || 17 אמרה] A om.

For the same reason the Bible says: "And now, Israel, what doth the Lord thy God require of thee, but to fear the Lord thy God, to walk in all His ways, and to love Him, and to serve the Lord thy God with all thy heart and with all thy soul; to keep for thy good the commandments of the Lord."[1] The interpretation of the passage is as follows. Moses is explaining to the people the extraordinary kindness of God. By right, in order to attain the perfection of one's soul, a person should fear God, walk in His ways, love Him, and serve Him with all his heart and soul. But it is very difficult for a person to attain the required degree of fear, love and service with all heart and soul. Hence God made it easier for man. He commanded him instead to observe merely God's statutes and commandments, and thereby he may attain that disposition which he would get from service with heart and soul. The meaning of the above passage is therefore this: Now, Israel, consider the wonderful kindness of God. What does He ask of you? Instead of the fear of God, instead of walking in His ways and

[1] Deut. 10, 12.

ה ובעבור זה אמר הכתוב ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך לשמור את מצות ה' אלהיך וגו'. וביאורו על זה הדרך, כי משה היה אומר לישראל גודל הפלגת חסדי ה', כי מן הדין היה ראוי אל האדם ליראה את השם יתברך וללכת בדרכיו ולאהבה אותו ולעבדו בכל לב ובכל נפש כדי שישיג שלמותו הנפשיי, ולפי שזה ענין קשה מאד שיגיע האדם אל המדרגה הראויה מן היראה והאהבה והעבודה בכל לב ובכל נפש, הקל עליו השם יתברך כי תחת כל זה צוהו לשמור חקות השם ומצותיו בלבד, ובזה תושג התכונה המגעת לו מצד העבודה בכל לב ובכל נפש, ויהיה פירוש הפסוק כן, ועתה ישראל הסתכל גודל הפלגת חסדי ה' מה הוא שואל מעמך, כי אינו שואל מעמך כי אם תחת יראת השם יתברך ותחת לכת בדרכיו ולאהבה

1 דברים י' י"ב.

3 בכל דרכיו] A בדרכיו. || 5 וביאורו] S וביארו. || 8 בדרכיו] A בכל דרכיו. || לב] A לבו. || ולאהבה] S ולאהב. || נפש] A נפשו. || 9 שלמותו] A שלמות. || 13 תושג] S adds מדרגת. || לו] A om. || 14 הפסוק] A om. || 16 כי–מעמך] A om. by homoioteleuton.

loving Him, instead of serving Him with all your heart and soul, all of which you are obliged to do—He asks you merely to keep the commandments of God and His statutes which I command you this day, for your good, i. e. all this is for your good, because by keeping the commandments of the Torah one may attain the human purpose which we should attain by great labor and enormous effort through fear and love and God's service with all one's heart and soul.

This interpretation of the passage is worth careful attention, for it is very remarkable, and solves the difficulty raised by the Rabbis. They say, "Is fear so small a thing?" And the answer is given, "Yes, for Moses it is indeed a small thing."[1] The answer is not satisfactory. For the opponent may say, It is not fair for a man of great wealth to say to a poor man, who has nothing, I ask of you only a thousand gold pieces. A thousand gold pieces for a poor man are a great matter and hard to get. The rich man is not fair in speaking thus. But according to our interpretation there is no difficulty. God does not ask anything that is hard to acquire. He asks merely the performance of the commandments of the Torah, because the quality of fear through which one may attain human perfection follows from the performance of the commandments of the Torah.

---

[1] Berakot 33b.

אותו ותחת עבודתו בכל לבבך ובכל נפשך שהיית מחוייב לעשות, אינו שואל כי אם לשמור מצות ה' ואת חקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך, כלומר וכל זה לטוב לך, כי באמצעות שמירת מצות התורה יושג התכלית האנושי שהיה ראוי שישיגהו האדם בעמל גדול ובטורח מופלג באמצעות היראה והאהבה והעבודה אל השם יתברך בכל לבו ובכל נפשו.

ו והבן זה הפירוש בזה הפסוק כי הוא מופלג מאד, תוסר בו הקושיא שהקשו עליו כשאמרו אטו יראה מלתא זוטרתי היא, ותרצו אין לגבי משה מלתא זוטרתי היא, ואין תירוץ זה מספיק, כי יש לבעל הדין לחלוק ולומר שאין ראוי שיאמר העשיר המופלג לעני שאין לו כלום מה אני שואל מעמך כי אם אלף זהובים, לפי שאלף זהובים לעני דבר גדול הוא וקשה ההשגה, ואין העשיר מדבר בזה נכונה. ולפי דרכנו מתפרש יפה, כי אין השם יתברך מבקש דבר שהוא קשה ההשגה אלא קיום מצות התורה, כי תכונת היראה שעל ידה יושג השלמות האנושי תמשך אל קיום מצות התורה.

10 ברכות דף ל"ג ע"ב.

1 עבודתו] A עבוד אותו.

David also says: "The fear of the Lord is the beginning of wisdom."[1] The meaning is, the best and essential part of wisdom is to attain to the fear of God. The word, "beginning" (ראשית), has the same meaning here as in the expression, "And anoint themselves with the *chief* (ראשית) ointments."[2] Commenting on the sequel, "A good understanding have all they that do them [sc. His commandments]," the Rabbis say, "that *do* them," not "that *study* them."[3] This is to indicate that the performance of the commandments leads to the aim realized by understanding, that aim which all acknowledge to be the ultimate end of man. Also in Job we read, "Behold, the fear of the Lord, that is wisdom."[4] The meaning is, the aim of wisdom is to attain the fear of the Lord. And inasmuch as this quality is the aim of all the other qualities which are attainable from the Torah through the performance of the commandments, we must treat of it at length in the following chapter.

Chapter 32[5]

Fear in every case is the receding of the soul and the gathering of all her powers into herself, when she imagines some fear-inspiring thing. The

---

[1] Ps. 111, 10.

[2] Amos 6, 6.

[3] Berakot 17a.

[4] Job 28, 28.

[5] Cf. Brüll, Jahrbücher, IV, 52, note, where it is pointed out that the discussion in this and the following chapter

ז וכן באר דוד עליו השלום ואמר ראשית חכמה יראת ה', רצה לומר כי מבחר ועיקר החכמה היא להשיג יראת ה', כי ראשית כמו וראשית שמנים ימשחו, ובארו רבותינו ז"ל ואמרו ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם וכו', לומר כי מעשה המצות מביא אל התכלית המושג מצד ההשכלה שהכל מודים עליו שהוא עקר תכלית האדם. וכן נמצא איוב אומר הן יראת ה' היא חכמה, כלומר תכלית החכמה להשיג יראת ה'. ולהיות התכונה הזאת תכלית כל התכונות הנקנות מהתורה באמצעות עשית המצות, ראוי שנאריך בה לפרש ענינה בפרק הבא אחר זה:

פרק לב

א ענין היראה בכל דבר הוא הסוג הנפש אחור והתקבץ כחותיה אליה כשתשער איזה דבר

1 תהלים קי"א י'. || 3 עמוס ו' ו'. || 4 ברכות דף י"ז ע"א. || 8 איוב כ"ח כ"ח.

1 דוד] A adds המלך. || 2 רצה לומר] S om. || 10 הנקנות מהתורה] S om. || 11 לפרש] A ונפרש. || 14 הסוג] S הסג.

is taken in part almost literally from the tenth of the twelve Derashot of R. Nissim b. Reuben.

latter may be of two kinds. The soul may imagine a harmful thing, which she fears by reason of the injury which she thinks may come from it. Or the soul may imagine something very great, exalted, elevated and high, which she fears when she considers her own poverty and lowliness in comparison with that great thing, though she has no fear of any harm coming to her from the thing.

Now when a person performs the commandments from fear of the first kind, fear of punishment or love of reward, he is called, in the rabbinic terminology, an insincere server.[1] In the tractate Sotah,[2] chapter "Notel," we read: "There are seven kinds of 'Pharisees'" . . . i. e. such as pretend to virtues they have not. Among these are named, the Pharisee from fear and the Pharisee from love. Thereupon they say to the Tanna, you must not include the Pharisee from love and the Pharisee from fear, for Rabbi Judah said in the name of Rab, One should always occupy himself with the Torah and the commandments, even if it is not for their own sake, for from such occupation he will come to do them for their own sake. Rashi explains the expressions, "from love," and "from fear," as meaning from love of reward and from fear of punishment. It is clear therefore that he who concerns himself with the Torah and the commandments from love of reward or fear of punishment, is spoken of as one who does it not for its own sake.

---

[1] Lit. one who serves not in its own (the service's) name.

[2] 22b.

מחרידה, וזה על שני פנים, אם שתשער איזה דבר מזיק ותחרד ממנו מיראת ההיזק שתשער שאפשר שיגיע ממנו, ואם שתשער איזה דבר גדול ורם ונשא וגבה מאד ותחרד ממנו כשתתבונן דלות ושפלות ערכה בערך אל הדבר הגדול ההוא, אף אם לא תשער שיגיעה נזק מן הדבר ההוא ולא תירא ממנו.

ב וכשאדם מקיים המצות בעבור היראה שהיא על הדרך הראשון, כלומר מיראת העונש או מאהבת השכר, יקרא בלשון רבותינו ז"ל עובד שלא לשמה, אמרו רבותינו ז"ל במסכת סוטה פרק נוטל שבעה פרושין הם וכו', כלומר שהן שלא לשמה, ומנו בכללם פרוש מאהבה פרוש מיראה, ואמרי ליה רבנן לתנא לא תתני פרוש מאהבה פרוש מיראה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ופירש רש"י ז"ל מאהבה ומיראה מאהבת שכר ומיראת עונש, הרי מבואר שהעוסק בתורה ובמצות לאהבת שכר וליראת עונש נקרא עוסק בתורה שלא לשמה.

10 דף כ"ב ע"ב.

[9] עובד] S adds מיראה. || [10] ז"ל] A om. || [13] רבנן] S om. || [15] בתורה] A om.

The person, however, who performs the commandments from the fear and love of God and because he is submissive to His commandments, is called by the Rabbis a person who occupies himself with the Torah for its own sake. That is, he does not perform the commandments from fear of punishment and love of reward, but because he imagines the sublimity and dignity of God, and therefore he submits to do His will. This is fear of the second kind explained above. It is the true fear, with which Abraham was praised, when God said to him, "Now I know that thou art a God-fearing man."[1] And it is the final quality which one attains by means of the commandments of the Torah. For if a man reflects and considers that God sees his open as well as hidden acts, and compares his imperfection and poverty of understanding with the sublimity and dignity of God, he will stand in great awe before Him and will be ashamed to transgress His commandments and not to do His will, as a person is ashamed to do an unbecoming thing in the presence of an honorable prince, a respected and wise old man, who has a reputation for learning, character and dignity. Though he may not contemplate that any harm will come to him from a violation of his command, nevertheless he will

[1] Gen. 22, 12.

ג ואולם המקיים המצות ליראת השם ואהבתו והיותו נכנע למצותיו, הוא שקראוהו רבותינו ז״ל עוסק בתורה לשמה, רוצה לומר שאינו מקיים המצות ליראת העונש ואהבת השכר אלא מאשר יצייר בלבבו רוממות השם ומעלתו, ובעבור זה הוא נכנע לעשות רצונו שהוא היראה על הדרך השני שאמרנו. והיא היראה האמתית שנשתבח בה אברהם אבינו עליו השלום שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, והיא התכונה האחרונה שאדם מגיע אליה באמצעות מצות התורה. כי כשיתבונן האדם וישכיל וידע שהשם יתברך משקיף על נסתרו ועל נגלהו, ויבחין פחיתותו ודלות שכלו וגודל רוממות השם ומעלתו, יחרד מפניו חרדה גדולה ויבוש מלעבור על מצותיו ושלא לעשות רצונו, כמו שיתבייש אדם מעשות דבר בלתי הגון לפני שר נכבד זקן ונשוא פנים וחכם חרשים מוסכם בשלמות החכמה והמדות והמעלה, כי אף על פי שישער האדם שלא יגיענו נזק בעברו על מצותו, הנה הוא

8 בראשית כ״ב י״ב.

[3] בתורה] A adds ובמצות. || [15] שר] S ישר. || [16] נכבד] S ונכבד. || [17] החכמה] S בחכמה.

without doubt feel ashamed and abashed and hesitate very much to offend his honor in his presence.

This kind of noble fear, the intellect by nature has a desire for, because everything has a desire for that which is of the same nature as, and similar to itself. And just as every person desires to carry out the wishes of a perfect and pious man, and to serve him with sincerity and eagerness, without the hope of reward or the fear of punishment, so the mind desires to fulfil the will of God, because it is natural for it to do so. For this reason the wise man used to say, "Master of the universe, it is well known to Thee that it is our will to do Thy will, but the leaven in the dough prevents . . ."[1] The meaning is, it is in conformity with the nature of the reason, which decrees that the inferior should be subordinate to the superior, as the animals submit to man. But matter and the evil inclination—the leaven in the dough—are opposed to this, and are always thinking of doing evil and rebelling and offending the honor of the great. Therefore the Torah lays down punishments in order to compel matter and the material forces to serve God from fear of punish-

[1] Berakot 17a.

בלי ספק יבוש ויכלם ויחרד חרדה גדולה עד מאד מלמרות עיני כבודו לפניו.

ד וזה המין מן היראה שהיא היראה המשובחת היא אשר טבע השכל יכסוף אליה, לפי שכל דבר ישתוקק אל מה שהוא בטבעו ודומה לו, וכמו שישתוקק כל אדם להשלים חפצי האדם השלם החסיד ולעבוד עבודתו בלב שלם ובנפש חפצה מבלי תקות גמול ויראת עונש, כן השכל ישתוקק לעשות להשלים רצון השם יתברך כי זה דבר טבעי אליו. ובעבור זה היה החכם אומר רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה וכו׳, רוצה לומר כי זה דבר נכון מצד טבע השכל, כי השכל יגזור השתעבד הפחות לנכבד, כי מזה הצד נשתעבדו הבעלי חיים למין האדם, ואולם טבע החומר ויצר הרע שהוא שאור שבעיסה מנגד לזה ומחשב להרע ולמרוד תמיד ולזלזל בכבוד הגדול, ובעבור זה הונחו בתורה העונשים כדי להכריח טבע החומר והכחות החמריות לעבוד את השם יתברך מיראת העונש,

10 ברכות דף י״ז ע״א.

[3] שהיא היראה] S om. || [16] ולמרוד] A ולמרות.

ment. But it is not necessary to compel the reason, for it is natural to the reason to serve God and to submit to Him without the fear of punishment or the love of reward. Both of these kinds of fear are therefore necessary for man that he may attain his perfection, the one from the side of matter, the other from the side of reason.

Job boasts of both the kinds of fear, saying that he refrained from doing wrong for fear of punishment, and that he did those things which were pleasing to God, submitting to Him on account of His sublimity, exaltation and dignity: "For calamity from God was a terror to me, and by reason of His majesty I could do nothing."[1] The first part of the verse refers to the fear of punishment, the second refers to the fear of infinite sublimity and exaltation. When I consider His exalted character, says Job, I can not transgress His words and neglect to do His will, for I am ashamed to do that which displeases Him, apart from any fear of punishment, to which reference is made in the first part of the verse.

[1] Job 31, 23.

לא שיהיה מצטרך זה להכריח השכל כי דבר טבעי הוא אליו לעבוד השם יתברך ולהכנע אליו מזולת יראת העונש ואהבת השכר. ולזה היו שני מיני היראה הללו הכרחיים אל האדם כדי שישיג שלמותו, האחד מצד החומר והאחר מצד השכל.

ה ותמצא איוב משבח עצמו בב׳ מיני היראה הללו ואומר שהיה נזהר מעשות הרע בעיני השם יתברך מיראת העונש ושהיה פועל הדברים הנרצים אצל השם יתברך מצד ההכנע אליו לרוממותו והתנשאותו ומעלתו, אמר כי פחד אלי איד אל ומשאתו לא אוכל, אמר כי פחד אלי איד אל לרמוז על יראת העונש, ומשאתו לא אוכל לרמוז על יראת הרוממות וההתנשאות הבלתי בעל תכלית, כלומר כשאני משער התנשאותו לא אוכל לעבור על דבריו שלא לעשות רצונו, שאני בוש מפניו לעשות הרע בעיניו מזולת הפחד שאני מפחד מענשו שרמז אליו בראשונה באמרו איד אל.

10 איוב ל״א כ״ג.

8 ושהיה] S ושיהיה. || 10 ומעלתו] A om. || איד] S אד. || 11 איד] S אד. || 17 באמרו] A adds כי פחד אלי. || איד] S אד.

Similarly when Job reproved his companions and charged them with insincerity, and with flattering God with false words, he said, "Will ye speak unrighteously for God, and talk deceitfully for Him? Will ye show Him favour? Will ye contend for God? Would it be good that He should search you out? Or as one mocketh a man, will ye mock Him? He will surely reprove you, if ye do secretly show favour. Shall not His majesty terrify you, and His dread fall upon you?"[1] "Shall not His majesty terrify you," denotes the fear which one feels because of God's exaltation and sublimity and because He sees all that a man does openly as well as secretly. This deters a man from speaking unrighteously or deceitfully. The second part of the verse, "And His dread fall upon you," denotes the fear and the dread which comes upon a person from fear of punishment, which represents the side of matter. Therefore he adds, "Your memorials shall be like unto ashes, your eminences to eminences of clay."[2] The meaning is, when you remember that you are similar to ashes and that you are made of clay, you must fear God for the two reasons mentioned. This is the conception of fear which one must have before God and which entitles one to be called God-fearing.

[1] Job 13, 7-11.

[2] Ibid. 12.

ו וכן תמצא גם כן את איוב כשהיה מוכיח את חבריו ואמר להם שהיו מדברים אחד בפה ואחד בלב ושהיו מחניפים את השם יתברך בדברי שקר, אמר להם הלאל תדברו עולה ולו תדברו רמיה הפניו תשאון אם לאל תריבון הטוב כי יחקור אתכם אם כהתל באנוש תהתלו בו הוכח יוכיח אתכם אם בסתר פנים תשאון הלא שאתו תבעת אתכם ופחדו יפל עליכם, אמר שאתו תבעת אתכם על היראה המגעת לאדם מצד התנשאות השם ורוממותו ושהוא משקיף על נסתרו ונגלהו כי זה יבעת את האדם מלדבר עולה או רמיה, ואמר ופחדו יפל עליכם בבחינת החרדה והיראה המגעת לאדם מפחד העונש שזהו מצד החומר, ולזה סמך אל זה זכרוניכם משלי אפר לגבי חומר גביכם, כלומר כשתזכרו שאתם משולים לאפר ושאתם בעלי חומר, יש לכם לירא מהשם מהשני פנים הללו שאמרנו. וזהו ענין ציור היראה שראוי לאדם לירא מהשם שעליה יקרא האדם ירא אלהים:

4 איוב י"ג ז–י"א.

5 אם–תריבון] A om. and adds 'וגו. || 7–8 ופחדו–עליכם] S om. || 16 לכם] S om. || 17 לאדם] S מאדם; B and C as in text. || 16–18 מהשני–מהשם] A om. by homoioteleuton. || 18 שעליה] A שעל זה.

Chapter 33

That which gives completeness to a commandment so that the purpose intended by it may be attained, is joy. For joy gives completeness and perfection to anything done. One and the same act if done joyfully and cheerfully is called a virtue, while if done in ill humor is called a vice. This is explained in the second book of the Ethics of Aristotle, namely that when a person performs an act of generosity cheerfully, his act is a virtue; while if he does it with ill humor, it is called a vice.[1] The Bible also promises reward for practising charity joyfully: "Thou shalt surely give him, and thy heart shall not be grieved when thou givest unto him; because that for this thing the Lord thy God will bless thee."[2] The blessing is made to depend on "Thy heart shall not be grieved," and not on "Thou shalt surely give him."

This may be explained more fully in the following way. There is no doubt that the noblest and most worthy deed should be rewarded by God, and that punishment should be given for

[1] The passage in the second book of the Nicomachean Ethics which bears on this topic does not mention liberality: *ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός*, II, 1, p. 1104b 5-8. A similar statement, however, is made in the fourth book, where Aristotle is discussing the virtue of liberality: *καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει . . . ἡδέως ἢ ἀλύπως. τὸ γὰρ κατ'*

פרק לג

א הדבר הנותן שלמות אל המצוה כדי שיושג על ידה התכלית המכוון בה הוא השמחה, כי השמחה נותנת גמר ושלמות אל הדבר הנפעל, עד שהפעל האחד בעצמו כשיעשה בשמחה ובטוב לב יקרא מעלה, וכאשר יעשה בעצבון יקרא פחיתות, וזה דבר נתבאר במאמר השני מספר המדות לאריסטו, כי הנדיב כשיעשה פעל הנדיבות והוא שמח בפעל ההוא יקרא מעלה, ואם יפעלהו בעצבון יקרא פחיתות. וכן נמצא הכתוב מיעד הגמול על עשית הצדקה בשמחה, אמר נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה׳ אלהיך, תלה הברכה בולא ירע לבבך ולא בנתון תתן לו.

ב ויתבאר זה באור יותר שלם על זה הדרך, אין ספק כי הפעל היותר נכבד והיותר מעולה ראוי שיקובל עליו שכר מהשם על עשייתו והעונש על

11 דברים ט״ו י׳.

14 יותר] A om.

ἀρετὴν ἡδὺ ἢ ἄλυπον, ἥκιστα δὲ λυπηρόν, IV, 2, p. 1120a 24-27.

[2] Deut. 15, 10.

its violation, according to the idea of the Torah. But there is no deed that is more noble and more worthy and more deserving of reward, according to the truth and the consensus of mankind, than the service of God. And we find that the Bible announces severe punishment for not serving God joyfully: "Because thou didst not serve the Lord thy God with joyfulness, and with gladness of heart, by reason of the abundance of all things; therefore shalt thou serve thy enemy. . . ."[1] The punishment is here made to depend on not serving God with joyfulness, not on not serving Him at all.

That this is the interpretation can be seen as follows: The meaning can not be that punishment will come because he did not serve God when he was in good humor, for it would follow from this that one is not obliged to serve God when he is not enjoying gladness and abundance.[2] We have proved therefore that performance of a commandment joyfully gives completion and perfection to the commandment. Therefore the Psalmist urges that the service of God shall be with gladness: "Serve the Lord with gladness; come before His presence with singing."[3] We must inquire, therefore, if the service of God can not be performed perfectly unless it is done with gladness and good humor, how can this be rec-

---

1 Deut. 28, 47-48.

2 This is a non sequitur.

3 Ps. 100, 2.

הפכו לפי הדרך התוריי, ואין בעולם פעל יותר נכבד ויותר מעולה שראוי שיקובל עליו שכר כפי האמת בעצמו וכפי הסכמת כל האנשים אלא עבודת השם יתברך, ונמצא הכתוב מיעד העונש הגדול על מי שאינו עובד השם יתברך בשמחה, אמר משה במשנה תורה תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך וגו', תלה העונש על שלא עבד השם יתברך בשמחה לא על שלא עבד במוחלט.

נ ועניו הכתוב יורה שפירושו כך, כי לא יתכן שיאמר שהעונש יגיע אליו על שלא עבדו בהיותו בשמחה, שאם כן יתחייב שלא יהיה האדם מחוייב לעבוד את השם יתברך כשלא יהיה בשמחה וברוב כל, ומזה יראה שקיום המצוה בשמחה נותן גמר ושלמות אל המצוה, ולזה תמצא המשורר מזהיר על עבודת השם יתברך שתהיה בשמחה, אמר עבדו את ה' בשמחה בואו לפניו ברננה, ולפי זה ראוי שנשאל אם עבודת השם יתברך אי אפשר שתושג על השלמות אלא אם כן היא בשמחה ובטוב לבב,

6 דברים כ"ח מ"ז–מ"ח. || 16 תהלים ק' ב'.

2 עליו] S עליה. || 9 עבד] A adds את השם. || 10 הכתוב] S הכתב.

onciled with our explanation in the preceding chapter that the service of God must be with fear, which makes the heart tremble and grieve? For one can not serve God with grief and gladness at the same time, since they are opposites.

The solution of the question is as follows: The proper performance of a function is an indication of the soundness of the power or faculty in question, while the improper performance of a function is an indication of a defect in the power or of its want of soundness. Now as it is a sign of perfection in a person if he does not fear that which should not be feared, so it is a sign of perfection if he fears that which should be feared. Not to fear that which should be feared would be a defect. If one is not afraid to put his hand into the fire, it shows either an aberration of mind or insensibility of the hand, as Hippocrates says in the second book of his Aphorisms:[1] "If any part of the body is diseased and the person does not feel pain because of absorption in his affairs, it shows an aberration of mind." The same thing applies to the soul. If she is afraid and stands in awe of that which she should be afraid and stand in awe of, that is an indication of health and perfection of intellect. And as the virtue of

[1] Literally, "Book of Chapters," the Hebrew title of this work which Honein translated from the original Greek into Arabic under the title ספר הפרקים = כתאב אלפצול. See Steinschneider, "Die Hebräischen Uebersetzungen," §417A, p. 658. The citation is found II, 6.

ונתבאר בפרק שעבר שעיקר עבודת השם יתברך ראוי שתהיה ביראה והיראה דבר מחריד הלב ומעציב אותו, ואיך אפשר שתהיה עבודת השם יתברך מושגת בעצבון ושמחה ביחד עם היותם הפכיים.

ד והתר זה הספק הוא על זה הדרך, כי כל כח מכחות האדם כשיעשה פעולתו כראוי יורה זה על שלמות הכח ההוא, וכשלא יעשה פעולתו כפי מה שראוי יורה זה על חסרון הכח ההוא או על חסרון בריאותו, וכאשר הוא שלמות באדם שלא יפחד ממה שאין ראוי לפחד ממנו כן הוא שלמות אליו שיפחד ממה שראוי לפחד ממנו, ואם לא יפחד ממה שראוי שיפחד ממנו הוא חסרון אליו, כי מי שלא יפחד מהכנים ידו באש יורה זה אם על ערבוב שכלו ואם על בטול חוש ידו, כמו שאמר אפוקר"ט במאמר השני מספר הפרקים, מי שיכאב דבר מגופו ולא ירגיש בכאבו ברוב עניניו הנה שכלו מעורבב, וכן הנפש בהיותה יראה וחרדה ממה שראוי שתחרד ממנו יורה זה על בריאותה ושלמות שכלה, וכאשר

3 ואיך] A ואי. || 14 אם] S om. || 15 כמו] S כפי. || אפוקר"ט] A אבקראט. || 16 מספר] S om. || 17 ירגיש] A יחוש.

the soul and the excellence of the intellect increase, she appreciates more the sublimity and exalted character of God, and stands in greater awe of Him and fears to transgress His commandments.

Now when a person finds in himself this degree of fear, he should rejoice in this fear, for it shows health of soul and perfection of intellect. To prove that this is the correct idea, David, in another passage, makes clear that the expression, "Serve the Lord with gladness," does not mean that the service should be conducted in a light, frivolous and vulgar fashion, but that it should be inspired with fear, "Serve the Lord with fear, and rejoice with trembling."[1] The meaning is that the fundamental spirit of the service should be one of fear and trembling. When the soul considers the sublimity of God and His exalted character, she will be afraid of Him, as she compares her own lowliness with His greatness and worth. At the same time she will be glad and rejoice at the fear and trembling she feels, because she will realize that she fears that which is deserving of fear—an indication of intellectual perfection and health on her part. This joy, therefore, makes the service perfect and complete—"And rejoice with trembling"—i. e. joy gives completeness and perfection to the service.

[1] Ps. 2, 11.

תגדל מעלת הנפש ושלמות שכלה כן תשער יותר התנשאות השם יתברך ורוממותו ותחרד ממנו יותר ותירא מלעבור על דבריו.

ה וכשימצא האדם בנפשו המדרגה הזאת מן היראה ראוי שיהיה שש ושמח ביראה ההיא לפי שזה יורה על בריאות נפשו ושלמות שכלו, ולהעיר על זה באר דוד במקום אחר כי מה שאמר עבדו את ה׳ בשמחה לא שתהיה העבודד בשחוק וקלות ראש ודרך הדיוטות, אבל ראוי שתהיה העבודה ביראה, אמר עבדו את ה׳ ביראה וגילו ברעדה, כלומר שעיקר עבודת השם יתברך ראוי שתהיה ביראה ורעדה כשתשער הנפש רוממות ה׳ והתנשאותו ותירא ממנו בהיותה מבחנת שפלות ערכה וגודל מעלתו, ותגיל ותשמח באותה היראה והרעדה בעבור ששערה הדבר הנורא שראוי לירא ממנו, שזה יורה על שלמותה ובריאות שכלה, ובגילה הזאת שתשיגו תהיה עבודתכם שלמה, ועל כן אמר וגילו ברעדה להורות שהשמחה נותנת גמר ושלמות אל העבודה.

---

10 תהליס ב׳ י״א.

---

5 שיהיה] A שתהיה. || 7 אחר] S אחד. || 10 ביראה] A בשמחה. || 13 ערכה] S עצמה. || 17 שתשיגו] A שתשיג אתכם.

Similarly joy gives perfection and permanence to the word or command. Thus David says: "Thy testimonies have I taken as a heritage forever; For they are the rejoicing of my heart."[1] The Torah is divided into three parts—judgments, testimonies and statutes.[2] Concerning the judgments he has said, "I have sworn, and have confirmed it; to observe Thy righteous judgments."[3] Here the words, "and have confirmed it" (=and have carried out in practice),[4] allude to the fact that the perfection of the judgments consists in their being actually in existence. Therefore he says now that the testimonies, i. e. the ideas, in the Torah are in agreement with sense and reason because the mind accepts them with gladness, and gladness causes them to remain permanently in the soul. Therefore he says: "Thy testimonies have I taken as a heritage forever."

As for the statutes, they are those commandments of the Torah which the mind does not accept, because no reason is known for the prohibitions they enjoin, such as swine's flesh or wearing a garment of wool and flax mixed. The reason therefore does not accept them with gladness and must be subdued so as to consent to perform them with gladness. Therefore the Psalmist says: "I have inclined my heart to perform Thy

---

[1] Ps. 119, 111.

[2] See above, ch. 24.

[3] Ps. 119, 106.

[4] קִיֵּם in rabbinic Hebrew has the special meaning of performing or carrying out a religious command.

ו וכן השמחה תתן שלמות וקיום אל הדבר, אמר דוד נחלתי עדותיך לעולם כי ששון לבי המה, רוצה לומר כי לפי שהתורה נחלקת לג׳ חלקים, למשפטים ועדות וחקים, ועל המשפטים אמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך, להורות כי המשפטים שלמותם הוא מצד היותם דברים נמצאים בפעל ועל כן אמר בהם ואקיימה, אמר עתה כי העדות שהם הדעות והדברים שבאו בתורה מסכימים למושכל או למורגש, לפי שהשכל מקבל אותם בשמחה והשמחה היא סבת קיומם בנפש, ועל כן אמר נחלתי עדותיך לעולם וגו׳.

ז אבל החקים שהם הדברים שבאו בתורה שאין השכל מסכים בהם, כאכילת חזיר ולבישת כלאים וזולתם ממה שאין להם טעם ידוע בעבור שאין השכל מקבלם בשמחה, וצריך להכניע השכל כדי שיסכים בעשיתם בשמחה, על כן אמר נטיתי לבי

2 תהלים קי״ט קי״א. || 5 שם קי״ט ק״ו.

10 והשמחה] A om.

statutes, forever. Their reward is eternal."[1] The meaning is, I compelled my intellect against its will to perform them. And this was because of the hope of eternal reward which is promised for their performance: "Their reward is eternal." The reward causes rejoicing and the joy makes the soul take them in permanently. This is what David was priding himself upon when he said, "I rejoice at Thy word, as one that findeth great spoil."[2] This refers to the statutes, the joy in which is not due for their own sake, but only because they are the word of God. In performing these, says the Psalmist, I rejoice as one that findeth great spoil.

In order however, to make a distinction between the joy felt in the statutes, which is due merely to the expected reward, and the joy which one feels in the testimonies, i. e. those commandments to which the reason assents, he says elsewhere, "I have rejoiced in the way of Thy testimonies, as much as in all riches,"[3] i. e. joy without end. "All riches," includes all the money in the world, more than which can not be imagined.

All this proves that joy causes a thing to remain permanently in the soul, and gives completeness and perfection to an act, no matter what it be. Even the doer of a bad act, in order to attain his purpose completely, must perform it with gladness, as the Bible says when it warns Israel of the

---

[1] Ps. 119, 112. עֵקֶב is translated reward, as in Ps. 19, 12.

[2] Ibid. 162.

[3] Ibid. 14.

לעשות חקיך לעולם עקב, כלומר הטיתי והכרחתי שכלי בעל כרחו לעשותם, וזה מצד תקות השכר הנצחי המקווה בעשיתם וזהו לעולם עקב, ומצד השכר ישמח בהם ומצד השמחה ימשך הקיום אל הנפש בהם. ועל זה היה דוד משבח עצמו ואומר שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, כלומר כי השמחה בחקים שאינם מצד עצמם אלא מצד שהם אמרתך אני שמח בקיומם שמחה גדולה כמוצא שלל רב.

ח אבל כדי להבדיל בין השמחה אשר בחקים שהיא מצד השכר המקווה בלבד ובין השמחה שאדם משיג בעדות שהם הדברים שהשכל מסכים בהם, אמר במקום אחר בדרך עדותיך ששתי כעל כל הון, כלומר שמחה בלתי בעלת תכלית, כי לשון כל הון יכלול כל ממון שבעולם שאי אפשר שישוער יותר ממנו.

ט וכל זה יורה שהשמחה סבת קיום הדבר בנפש ונותנת גמר ושלמות אל המעשה אי זה פעל שיהיה, עד שאף הפועל הרע כדי שיגיע אל שלמות תכליתו ראוי שיעשה בשמחה, אמר הכתוב מיעד הרע על

6 תהלים קי״ט קס״ב. || 13 שם קי״ט י״ד.

1 לעולם עקב] A om. || 12 בעדות] S בעובדות.

punishment which will come to them if they transgress the words of the Torah: "And it shall come to pass, that as the Lord rejoiced over you to do you good, and to multiply you; so the Lord will cause you to rejoice in order to cause you to perish, and to destroy you."[1] The meaning is that God will bring it about that the evil doer will rejoice in his evil deed so that he should perform it completely. The verb ישיש is in the *hiphil*, which is causative, to indicate that not God, the absolutely good, will rejoice in doing evil, but that He will cause the evil doer to rejoice. Far be it from God that He should rejoice in doing evil! Solomon warns us against it, when he says: "Rejoice not when thy enemy falleth."[2] And the prophet says: "Neither shouldst thou have rejoiced over the children of Judah in the day of their destruction."[3] All this shows that it is wrong to rejoice in an evil deed.

But when it comes to doing good, the joy is attributed to God Himself, and the intransitive form of the verb is used: "For the Lord will again rejoice over thee for good, as He rejoiced over thy fathers."[4] The verb is used in the *kal* form, which is intransitive. To indicate that joy gives

---

[1] Deut. 28, 63. Note the peculiar interpretation of ישיש.

[2] Prov. 24, 17.

[3] Obad. 1, 2.

[4] Deut. 30, 9.

שונאי ישראל על עברם על דברי התורה, והיה כאשר שש ה׳ עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה׳ עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם וגו׳, כלומר שיסבב השם יתברך שפועל הרע יהיה שש ושמח בעשית הרע ההוא כדי שיעשה בשלמות. אבל כדי שלא יובן שהשם יתברך שהוא טוב גמור ישמח בעשית הרע, אמר הכתוב כן ישיש שהוא מבנין הפעיל והוא פעל יוצא ורוצה לומר שהשם יתברך יסבב שפועל הרע יהיה שמח, אבל הוא יתברך לא ישמח בעשית הרע חלילה, וכבר הזהיר שלמה על זה בנפול אויבך אל תשמח, ואמר הנביא אל תשמח לבני יהודה ביום אבדם, שיראה שהוא חסרון לשמוח בפעל הרע.

י ואולם בפעל הטוב תלה השמחה בו יתברך ולא אמר ישיש שהוא פעל יוצא אבל אמר כי ישוב ה׳ לשוש עליך לטובה כאשר שש על אבותיך שהוא מן הקל והוא פעל עומד. ולהורות שהשמחה נותנת

1 דברים כ״ח ס״ג. || 11 משלי כ״ד י״ז. || 12 עובדיה א׳ ב׳.

7 הכתוב] A om. || ישיש] A adds ה׳. || 17 ולהורות] A adds נ״כ.

perfection to an act, Solomon says: “To do justly is joy to the righteous, but ruin to the workers of iniquity.”[1] The meaning is that the righteous, who rejoices in doing justly, produces a result that is perfect in its nature; whereas the wrong doers, who when they do right do it unwillingly and without pleasure, because it is their ruin, necessarily produce a justice which is all crooked, since they take no pleasure in doing it.

Chapter 34

The essence of divine service in performing a commandment is, as we have seen, the fear of God. We have also found that divine service must be inspired with joy if it is to be complete. But it is hard to reconcile fear with joy. We must therefore treat of this matter more at length so that we may have a complete and practical understanding how one inspired with fear can at the same time be glad and rejoice, seeing that fear and trembling depress the heart and make it grieve.

Every person understands that in order to attain some high degree or honor, he must undergo great toil and trouble for a certain time. Now although while enduring that toil and trouble he undoubtedly suffers pain and grief, nevertheless

---

[1] Prov. 21, 15.

שלמות אל הפעל אמר שלמה שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און, רוצה לומר כי הצדיק לפי שהוא שמח בעשית המשפט יצא המשפט מתוקן מתחת ידו, אבל פועלי און לפי שהם עצבים בעשית המשפט כי היא מחתה להם, בהכרח יצא מתחת ידם משפט מעוקל אחר שאינם שמחים בעשיתו:

פרק לד

א לפי שענין יראת השם יתברך היא עיקר העבודה שיעבוד האדם את השם יתברך בעשית המצוה כמו שאמרנו, ובארנו שעקר העבודה ראוי שתהיה בשמחה, וציור היראה עם השמחה דבר קשה מאד, ראוי שנרחיב הדבור בו כדי שיובן הענין הבנה טובה אל העובד איך אפשר שיהיה הירא שש ושמח עם היות היראה והרעדה ישברו הלב ויעציבוהו.

ב ונאמר שאין ספק כי כל אדם ישפוט שכלו שראוי לו לסבול עמל וטורח גדול זמן מה כדי שישיג מעלה מה או כבוד גדול, ואף על פי שבהיותו סובל הטורח או העמל ההוא יצטער ויתעצב בלי ספק,

1 משלי כ״א ט״ו.

4 פועלי] S adds פועל.

when he considers in his mind the great honor or high degree which he expects to attain through that trouble, the latter is reduced to nothing in comparison with the expected good. The same thing applies to the fear of God that we have been speaking of. When one considers the high degree which he may attain through fear,—the fear which results from reflecting upon the divine sublimity and worth,—he ignores all the trouble and the grief and the trembling which come upon him by reason of the fear.

Solomon has a very apt analogy which is in agreement with what we have said: "If thou seek her as silver, and search for her as for hid treasures; then shalt thou understand the fear of the Lord."[1] The meaning is that although there is great trouble involved in mining the silver, which comes out mixed with water; and similarly in digging for a hidden treasure on one's premises

---

[1] Prov. 2, 4-5.

אבל כשישער בנפשו הכבוד הגדול או המעלה ההיא המקווה להשיג על ידי הטורח ההוא, ישים כל הטורח ההוא והעמל כאין לעומת הטוב ההוא המקווה. וכן הוא הענין בעצמו ביראת השם יתברך שאמרנו, כי בהיות האדם משער גודל המדרגה המושגת על ידי היראה שהיא כשתשער נפשו גודל רוממות השם יתברך ומעלתו עד שיירא ויחרד ממנו, לא יחוש לכל הטורח והעצבון והחרדה המגיעים אליו על ידי היראה.

ג ונמצא שלמה ממשל לזה משל נכבד מאד ומסכים למה שאמרנו, אמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' וגו', וביאורו כי למה שיש בהוצאת הכסף ממחצבו טורח גדול עד מאד לפי שיוצא מעורב עם המים, וכן אדם שנאמר לו שיש בביתו מטמון גדול הנה הוא חופר אותו בשמחה גדולה עד מאד והוא מחפש אחריו בזריזות, אף על פי שבחפרו המטמון או מוצא הכסף הוא

11 משלי ב' ד'–ה'.

[8] והעצבון] A והעמל. || [12] וביאורו] S וביארו. || [14] המים] S, A, B, C, D המים. The current edition reads הסינים, which surely makes better sense, but המים is the difficilior lectio. In the Augustin process, "the ores after a chloridizing roast, were extracted with brine." Silver also occurs in minute amount in sea-water.

there is great trouble and toil and effort, and one may injure a finger or a foot or a thigh and feel great pain, nevertheless one searches after these things with eagerness, and even though he feels pain and suffering when he is hurt, still when he considers the purpose, namely the treasure or the silver, he rejoices and bears all the pain and trouble gladly and in good humor. In the same way we must think of the toil and fear and trembling which one suffers when he is inspired with the fear of God. He must nevertheless feel great joy when he reflects on the great value of the purpose to be attained, namely submission to God and His service, which is the purpose of fear. This is the meaning of the passage quoted above: "If thou seek her as silver, and search for her as for hid treasures; then shalt thou understand the fear of the Lord." That is, if you bear all the trouble in good humor like one who digs for a hidden treasure, or who mines silver, then you will understand the fear of the Lord. For in the very same way you should be glad and rejoice despite the pain and trouble and toil which come to you through the service of God.

Not every one can attain this degree, hence the person who does is called, "one who serves from love," and not merely "God-fearing." Abra-

סובל טורח גדול ועמל רב ופעמים הוא נקף באצבעו או ברגלו או בשוקו ומצטער עד מאד, ואין ספק כי אף על פי שהוא מצטער עד מאד בניקוף ההוא ומתעצב, הנה כשהוא משער התכלית המושג שהוא המטמון או הכסף הוא שמח בלבו וסובל כל הצער והטורח בסבר פנים יפות ובשמחה גדולה, כן על דרך זה ראוי שיובן העמל והיראה והחרדה והרעדה שאדם משיג ביראת השם יתברך, שראוי שישמח בה שמחה גדולה בהיותו משער גודל מעלת התכלית המושג שהוא ההכנע אל השם יתברך והעבודה אליו שזו היא תכלית היראה, וזהו שאמר אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה', כלומר כשתסבול כל הטורח בסבר פנים יפות כחופר המטמון וכמוציא הכסף אז תבין יראת ה', שעל אותו דרך בעצמו ראוי שתהיה שש ושמח בטורח והעמל והצער שיגיעך בעבודת השם יתברך.

ד ולפי שאין כל אדם יכול להשיג המדרגה הזאת, המגיע אליה יקרא עובד מאהבה ולא ירא אלהים

10 אל] A אליו. || 13 הטורח] A adds והעמל. || 14 וכמוציא] S וכמוצא. || 19 המגיע] S, A והמגיע.

ham was told at the end of his trials, "Now I know that thou art a God-fearing man."[1] But he is also called "friend," Israel being spoken of as "The seed of Abraham My friend."[2] Our Rabbis say:[3] Those who act from love of God and take pleasure in their sufferings come under the biblical designation: "But they that love Him shall be as the sun when he goeth forth in his might."[4] For he who loves God, pays no attention to all the trouble and toil and pains which come to him through the service of God. When God first revealed Himself to Abraham, He told him to leave his land and his birthplace,[5] in order to try him and to accustom him to bear for His sake the trouble and toil which have to be borne in travel. Then when Abraham stood his test joyfully and with good humor, the Bible called him friend. All this shows that the cheerful endurance of toil and trouble in the service of God gives perfection to the service and the fear of God.

The fear of God is not like the fear of a human being. If one is in fear of a human being or a king or a prince, he is in constant terror and dread, which shorten his life; whereas the fear of God, far from shortening a man's life, increases it: "The fear of the Lord prolongeth days."[6] The wicked,

---

[1] Gen. 22, 12.
[2] Is. 41, 8.
[3] Shabbat 88b.
[4] Judg. 5, 31.
[5] Gen. 12, 1.
[6] Prov. 10, 27.

בלבד, שהרי אברהם נאמר לו בסוף נסיונותיו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, וקראו הכתוב אוהב, ואמר על ישראל זרע אברהם אוהבי, ואמרו רבותינו ז"ל עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, כי מי שהוא אוהב השם יתברך לא יחוש לכל הטורח והעמל והיסורין שיגיעוהו מעבודתו יתברך. וכן תמצא כי כשנתגלה השם יתברך על אברהם ראשונה אמר לו לך לך מארצך וממולדתך וגו', לנסותו ולהרגילו לסבול בעדו הטורח והעמל הגדול שיש בטלטול, ולפי שעמד בנסיונותיו בשמחה ובטוב לבב קראו הכתוב אוהב. וכל זה ממה שיורה כי סבול הטורח והעמל בעבודת השם יתברך בשמחה נותן שלמות אל העבודה והיראה.

ה וזה כי אין יראת השם כיראת בשר ודם, כי מי שהוא ירא משום אדם או מלך או שר עומד תמיד בפחד ורעדה, וזה סבת קצור ימיו, אבל הירא מהשם לא די שהחרדה לא תקצר ימיו אבל תוסיף ימים, אמר שלמה יראת ה' תוסיף ימים, והרשעים

1 בראשית כ"ב י"ב. || 3 ישעיה מ"א ח'. || 4 שבת דף פ"ח ע"ב. || 5 שופטים ה' ל"א. || 9 בראשית י"ב א'. || 19 משלי י' כ"ז.

2 אוהב] S אוהבו. || 9 וממולדתך] A adds ומבית אביך. || 12 אוהב] S אוהבו. || 13 סבול] S סובל.

on the other hand, who do not fear God, not merely do not live longer than the others, but their lives are shortened.

Similarly, although it is natural that a timid and fearful person should have children as timid as he, and that he should never become rich or maintain his wealth because, being always afraid, he does not attend to his affairs properly, nevertheless David says: "Happy is the man that feareth the Lord, that delighteth greatly in His commandments. His seed shall be mighty upon earth . . ."[1] The meaning is, happy is he who fears God, for this fear does not lead to timidity but to might, so that his seed shall be mighty upon earth. Also, he who delighteth in His commandments, though this involves expense, will not lose his wealth for, "Wealth and riches are in his house; and his merit endureth forever."[2] This is to show that the fear of God does not shorten or diminish either wealth or life, and does not bring about misfortunes like the fear of man. Solomon says: "The fear of the Lord tendeth to life; and he that hath it shall abide satisfied, he shall not be visited with evil."[3] That is, the fear of God does not cause death, but leads to life. The man who fears God will want for nothing, but will abide satisfied. And he will not be afraid of misfortune, for he shall not be visited with evil.

---

[1] Ps. 112, 1-2.

[2] Ibid. 3.

[3] Prov. 19. 23.

שאין להם יראת השם לא די שלא יאריכון ימים אבל שנות רשעים תקצרנה.

ו וכן אף על פי שמדרך הירא ורך הלבב להוליד בנים רכי לבב כמוהו ושלא יעשר ולא יקום חילו, כי בהיותו מפחד תמיד לא יעשה חפצו כראוי, אמר דוד אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד גבור בארץ יהיה זרעו וגו', כלומר אשריו הירא את השם כי לא תקנהו תכונת היראה ההיא רכות הלבב אלא גבורה עד שגבור בארץ יהיה זרעו וגו', וגם מי שהוא חפץ במצותיו אף על פי שיוציא הוצאות בקיום המצות, לא יחסר הונו, כי הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד. וזה להורות כי יראת השם אינה מקצרת הימים ואינה ממעטת הממון ואינה מסבבת המקרים הרעים כיראת בשר ודם, אמר שלמה יראת ה' לחיים ושבע ילין בל יפקד רע, רוצה לומר יראת השם יתברך לא תסבב המות אבל היא לחיים, וכן אין הירא חסר כל טוב כי שבע ילין, וכן לא יירא מהמקרים כי לא יפקד רע:

---

6 תהלים קי"ב א'–ב'. || 11 שם קי"ב ג'. || 15 משלי י"ט כ"ג.

---

5 כראוי] A adds ועל זה. || 6 את] S om. || 11 הונו] A adds בעבור זה. || 13 הימים] S om. || הממון] S adds ולא הימים. || 14 הרעים] A om.

CHAPTER 35

The love of God is a degree than which there is none higher, and a person can not attain it unless he has reached the highest degree of fear, as we have explained. Abraham did not get the title "My friend," until the end of his life and after the incident of Isaac's sacrifice, when he was told: "Now I know that thou art a God-fearing man."[1] We must therefore explain the meaning of love and the various species thereof.[2]

Love is of three kinds: The love of the good, the love of the useful, and the love of the agreeable. To love the good is to love a thing solely because it is good, without the element of the usefulness or pleasure of the object entering into the feeling. To love the useful is to love a thing solely because of the utility one may derive from it. To

---

[1] Gen. 22, 12.

[2] Schlesinger, in the notes to his German translation of the ‘Ikkarim, p. 681, says: "Albo berührt hier einen der delicatesten Punkte der menschlichen Natur u. der Natur überhaupt, den er in den 2 folgenden Kap. weiter ausführt. Man muss gestehen, dass er seine Aufgabe recht brav löst, aber nur nach einer Richtung hin, ich meine von Seiten der Empirie . . ." And after pointing out that the "empirical" treatment of Love by Albo is probably deliberate, in order to avoid the dangers of the cabalistic extravagances, he continues (p. 682): "Man wird daher die mehrfachen Distinktionen und Classificationen der Liebe, die A. vornimmt, nur als kirchenrhetorische, obenhinige zu nehmen haben . . ."

All this may be true, but it is interesting to know that

פרק לה

א אהבת השם יתברך היא המדרגה הגדולה שאין למעלה הימנה, ולא יגיע אליה האדם אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה כמו שבארנו, כי אברהם שנאמר עליו אוהבי לא הגיע למדרגה הזאת אלא בסוף ימיו ואחר העקידה שנאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, ולפיכך צריך שנבאר ענין האהבה ומיניה.

ב ונאמר כי האהבה על ג׳ פנים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב. ואהבת הטוב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד שהוא טוב גמור מבלתי שיתערב באהבה ההיא קבלת תועלת ולא קבלת ערבות כלל, אבל יאהב הטוב מצד מה שהוא טוב בלבד. ואהבת המועיל הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד התועלת שיקבל

7 בראשית כ״ב י״ב.

[6] עליו] A adds אברהם. || [6] ואחר העקידה] A om. || [9] פנים] S מינים.

the "distinctions and classifications" are taken by Albo bodily from Aristotle's discussion of Love or Friendship (φιλία) in the 8th and 9th books of the Nicomachean Ethics, as will be also clear from the following notes. The application of the analysis to the love of God and the biblical exegesis are of course Albo's own.

love the agreeable is to love a thing because of the pleasure one derives from it, not because it is good or useful, but only because it is agreeable. The love of the useful and the love of the agreeable admit of degrees of more and less according to the degree of the utility or pleasure, and they may cease altogether. The love of the good for the sake of the good itself can not change or be destroyed, for the lover does not love the loved one because he is good to him, i. e. in relation to the lover, but because he has found that the loved one is good in himself and the loved one is known to the lover and he alone is engraved in his heart, so that the concept of love applies to both. For love is the union and complete intellectual identification of the lover and the loved; whereas in the case of the useful and the agreeable what the lover knows is not the loved one, but the benefit which he derives from him or the pleasure which he gets. Therefore the lover and the loved can not be united. And for this reason the love changes with the change in the utility or pleasure, or it may cease entirely. But the love of the good can not change, for the lover receives

ממנו בלבד. ואהבת הערב הוא שיאהב האדם הדבר הנאהב מצד הערבות המגיע לו ממנו לא בעבור שהוא טוב ולא מועיל אלא שהוא ערב בלבד. ואהבת המועיל והערב ישתנו ויתחלפו בפחות ויתר כפי רוב קבלת התועלת או התענוג, ואפשר שיפסדו. ואולם האהבה אשר תהיה בעבור הטוב בעצמו הנה זאת האהבה לא תפסד ולא תשתנה, לפי שהאוהב לא יאהב האהוב בעבור שהוא טוב אליו כלומר בצרוף אל האוהב, ואבל למה שהתבאר לו שזה האהוב טוב בעצמו, והאהוב הוא הידוע אצל האוהב, והוא הדבר הנאהב בלבד החקוק בלבו עד שיצדק עליהם יחד גדר האהבה, כי האהבה היא התאחד דבר הנאהב עם האוהב והתדבקם יחד דבוק שכלי בשלמות. ואולם במועיל והערב הנה אין האהוב הוא הידוע, ואבל התועלת המגיע אל האוהב או התענוג המגיע אליו, ולזה אי אפשר שיתאחד האוהב עם האהוב, ומזה הצד תשתנה בהשתנות קבלת התועלת או התענוג, או תפסד. ואולם אהבת הטוב אי אפשר לה שתשתנה כלל כי אין לאוהב לקבל שום תועלת מן

12 יחד] A om. || 14 שכלי] A om. || 16 או] S, A, D הוא; D margin, E או.

no benefit from the loved, but the knowledge of him alone. For this reason the love of the good because it is good is the best of the kinds of love.[1]

Now since God is the absolute good in whom there is no evil at all, since there is in Him neither privation nor potentiality, the love of God is the love of the good because it is good. And it increases as the knowledge of God increases, since we said that the love of the good is dependent upon knowledge alone. Since, however, God is the creator of all things, and the gracious author of the existence of all existing things, and the giver of life to all those things that have life, He is also useful and is deserving of love also because of His benefits. Further, if we reflect upon the manner in which He provides food for all the things He created and observe that He did not merely create those things which are necessary for animal and man for bare existence, but that He also provided luxuries, which are not necessary for bare existence—thus, man may exist on bread alone, yet

---

[1] Nic. Eth. VIII, 2, p. 1155b 19: *τοῦτο* (sc. *τὸ φιλητόν*) *δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον*. Ibid. 3, 1156a 7: *τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἴδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς*. l. 10: *οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ᾗ γίνεταί τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονήν*...*εὐδιάλυτοι δὴ αἱ τοιαῦταί εἰσι, μὴ διαμενόντων αὐτῶν ὁμοίων*... ib. 1156b 7: *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων. οὗτοι γὰρ τἀγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι. δι' αὐτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμ-*

האהוב אלא הידיעה בו לבד, ועל כן היתה האהבה אל הטוב מצד שהוא טוב היותר מעולה שבמיני האהבות.

ג ולהיות השם יתברך הוא הטוב הגמור שאין בו רע כלל אחר שאין בו העדר ולא אפשרות, תהיה האהבה אליו אהבת הטוב מצד מה שהוא טוב ותתוסף האהבה הזאת כפי שיעור הידיעה בו יתברך, אחר שאמרנו כי אהבת הטוב תהיה מצד הידיעה בו לבד. ואמנם אחר שהוא יתברך יוצר הכל וחונן ונותן המציאות לכל נמצא ונותן נשמה לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו, הנה הוא מועיל, וראוי שיהיה נאהב מצד מה שהוא מועיל גם כן. וכאשר נבחין הדרך אשר בו מכין מזון לכל אשר ברא, כי לא ברא הדברים ההכרחיים לבעל חי או לאדם לצורך חיותם בלבד, אבל גם הדברים המענגים שאינם הכרחיים להם מצד חיותם, כאלו תאמר כי האדם אפשר שיתקיים במזון הלחם בלבד

7 הזאת] A adds אליו. || כפי] A לפי. || 9 אחר] A om. || 11 נשמת] A om. || 13 אשר בו] A שהוא. || לכל] A adds בריותיו.

βεβηκός. διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ὦσιν, ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον. καὶ ἔστιν ἑκάτερος ἁπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ. οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἁπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι.

God created figs and grapes and pomegranates and other fruits which give pleasure, though they are not necessary for the preservation of existence—we realize from this aspect that He deserves to be loved also because of the pleasure He gives, i. e. because He created pleasant and agreeable things. Hence, although He is an absolute unity, all the species of love are appropriate to Him, love of the good, love of the useful, love of the agreeable. It follows therefore that He should be loved as much as possible with all the kinds of love, because it is not conceivable that there can be any other being that is better, or more useful, or more agreeable than He.

For this reason when Moses commanded Israel to love God with all the kinds of love, as we shall see, by saying, "And thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul and with all thy might,"[1] he prefaced his commandment with the expression, "Hear O Israel, the Lord our God the Lord is one." The meaning is, though He is one, nevertheless all the kinds of love are appropriate to Him, love of the good, love of the useful and love of the agreeable, because He is the absolutely good, and bestows ben-

---

[1] Deut. 6, 5.

ואולם נבראו התאנים והענבים והרמונים וזולתם מן הפירות שהם מענגים אף אם אינם הכרחיים לו לקיום מציאותו, והנה מזה הצד ראוי שיהיה נאהב גם כן מצד הערב, כלומר מצד שברא הדברים הערבים והמענגים. ובעבור זה עם היותו אחד אחדות גמורה יאותו אליו כל מיני האהבה, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, וראוי לפי זה שיהיה נאהב בתכלית מה שאפשר בכל מיני האהבה, כי לא ידומה שאפשר שימצא יותר טוב ולא יותר מועיל ולא יותר מענג ממנו.

ד ולזה תמצא כי משה רבנו עליו השלום כשהיה מזהיר את ישראל לאהוב השם יתברך בכל מיני האהבה כמו שנבאר, כמה שאמר ואהבת את ה׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, הקדים ואמר שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד, כלומר כי עם היותו אחד יאותו לו כל מיני האהבה המתחלפים, אם אהבת הטוב ואם אהבת המועיל ואם אהבת הערב, לפי שהוא יתברך טוב גמור

14 דברים ו׳ ה׳. || 16 שם.

2 מענגים] S מעונגים. || 10 ולא יותר] S ויותר. || 15 ובכל מאודך] S om. || 17 כי] S om.

efits and confers pleasure, and you must not love any one else no matter what the nature of the love be, because in Him are contained all the causes of love. He must therefore be loved, "with all thy heart and with all thy soul and with all thy might," for there is nothing to prevent the love of Him from being as perfect as possible.

A person can not love two things or two persons with a perfect love, for if he loves them both, neither love is perfect since it is divided between two. It is impossible for the lover to be completely united with the loved, as the idea of love requires, unless the loved is one.[1] Therefore he says: "The Lord is one," to indicate that since God is one, the love is not divided, and your love may be perfect, since it is not divided into two parts. Nor is there any objection from the fact that there are different kinds of love, namely of the good, of the useful and of the agreeable. For since God is one and has in Him all the different causes of love, you should love God

[1] Nic. Eth. VIII, 6, p. 1158a 10: *πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα (ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἕνα πέφυκε γίνεσθαι). πολλοὺς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ ῥᾴδιον, ἴσως δ' οὐδ' ἀγαθοὺς εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὃ παγχάλεπον.*

והוא הנותן התועלת ונותן התענוג, ואין לך לאהוב זולתו אף אם תהיה אהבתך מאי זה מין שתהיה כי כל סבות האהבה נמצאות בו, ולזה ראוי לאהוב אותו בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, כי אין שם מונע שלא תהיה האהבה אליו שלמה בתכלית מה שאפשר.

ה וזה כי אף אם אי אפשר לאדם לאהוב ב׳ דברים או ב׳ אנשים אהבה שלמה בתכלית, לפי שאם יאהב את שניהם אין האהבה אל האחד שלמה בתכלית השלמות אחר שהיא מתחלקת בין שניהם, ואי אפשר שיתאחד האוהב באהוב התאחדות גמורה כמו שהוא מגדר האהבה אלא אם כן היה האהוב אחד, ולזה אמר ה׳ אחד, כלומר אחר שהשם יתברך אחד אין האהבה מתחלקת, ואפשר שתהיה אהבתך אליו גמורה כי לא תתחלק האהבה לשנים, ואף אם תהיה האהבה ממינים מתחלפים, רוצה לומר מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב; להיות השם יתברך אחד והיות נמצאות בו כל סבות האהבה המתחלפות, ראוי שתהיה האהבה אליו שלמה בכל

---

2 שתהיה] A שיהיה. || 9 שניהם] S adds על השווי. || 10 השלמות] S om. || 11 שיתאחד] A שיתיחד.

perfectly with all your heart and with all your soul and with all your might.

Nor does the change in a person's age cause any hindrance to his love. For we find that a man's life may be divided into three parts, the years of growth, the stationary years, and the years of decline. The changes in his love during these periods follow the three species of love, the good, the useful and the agreeable. In the years of growth, until the age of thirty or thereabouts, a person loves the agreeable and follows it. Such love is found in young men, in women and in those who are on the same plane as youths. For example, a person who indulges in sexual intercourse because it is pleasant, without considering the injury which results therefrom for body and soul, is like a boy who indulges the appetite for food, without considering the injury resulting from overeating, and cares for nothing else except food and other agreeable delights. During the stationary years, from thirty to fifty or thereabouts, the love of the useful predominates, so much so that there are persons who neglect food and drink and other pleasures by reason of their passion

לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך באיזה בחינה שתהיה מן הבחינות.

ו וגם כן אין שם מונע מצד השתנות זמני חיי האדם, כי כשיבחנו חיי האדם נמצא אותם נחלקים לג׳ חלקים שהם שני העליה ושני העמידה ושני הירידה, והתחלפות האהבה בהם הוא כפי התחלף מיני האהבה שהם הטוב והמועיל והערב. כי בשני העליה שהם עד שלשים או קרוב להם יאהב האדם הערב וימשך אחריו מאד, ולזה תמצא האהבה הזאת בנערים ובנשים ובאשר הם במדרגת הנערים, כמי שימשך אחר תאות המשגל לפי שהוא ערב אליו מבלתי שיביט אל ההזק הנמשך ממנו לגוף ולנפש, הנה הוא דומה אל הנערים הנמשכים אחר תאות המאכל ולא יבחינו ההזק הנמשך מרבוי המאכל, ולא יאהבו דבר אחר אלא מי שיעניקם ככר לחם אחת או אחד משאר התענוגים הערבים. ובשני העמידה שהם משלשים ועד חמשים או קרוב להם תגבר על האדם אהבת המועיל, עד שיש מן האנשים מי שיניח האכילה והשתיה ושאר התענוגים הערבים להמשכו אחר השחוק, להיותו מדמה התועלת

---

6 הוא] A om. || 14 יבחינו] S יבחנו.

for gambling, because of the great winnings that may be made in a short time. Others again risk their lives in ships on the ocean with expectation of gain, caring for no other pleasure. During the years of decline, from fifty on, a person cares no longer for the useful or the pleasant, but only for the good as such. This is why we find that old people are more diligent in serving God and abstain more from the appetites than others. When they see that the love of the pleasant and the useful are not permanent, they care only for the love of the good as such, which is permanent and unchangeable, as soon as this love finds its object in God, as we explained above. This love gives salvation to the soul.

A young man, by reason of the heat of his blood and his indulgence in the appetites, does not appreciate the soul's reward and salvation. Being absorbed in the things of sense, he thinks that they will remain permanently, but he does not believe in the salvation and immortality of the soul, which is something that can not be perceived with the senses. This is why the Bible says in reference to the person who trusts in God,

הגדול שאפשר שימשך מהריוח הגדול בזמן מועט, וכן מי שירכב על הספינות ויתן בים דרך ויסכן עצמו במים עזים ויתן בהם נתיבה לתקות הריוח והתועלת ולא יחוש לתענוג אחר כלל. ובשני הירידה שהם שני הזקנה מנ' שנים ואילך לא יחוש האדם למועיל ולא לערב אבל אהבתו בלבד תהיה אל הטוב מצד מה שהוא טוב, ולזה ימצאו הזקנים נמשכים לעבודת השם ונבדלים מהתאוות יותר מזולתם, כי אחר שיראו שהאהבה אשר מצד הערב או מצד המועיל בלתי קיימות, לא יחושו רק לאהבת הטוב מצד מה שהוא טוב שהיא אהבה קיימת ובלתי משתנת בהמצא האהוב שהוא השם כמו שבארנו, וזו היא סבת ישועת הנפש.

ז ולפי שהבחור מצד רתיחת הדם והיותו שטוף בתאוות לא ישער גמול הנפש וישועתה, כי להיותו שקוע במוחשות ידמה שיתקיימו תמיד ולא יאמין תשועת הנפש והשארותה שהוא דבר בלתי מוחש, ולזה אמר הכתוב על הבוטח בה'

שאפשר שימשך 1] S הנמשך לו. || שנים 5] A om. || ישער 15] A om. || גמול] A תגמול.

"Through long life will I satisfy him, and make him to behold My salvation."[1] The meaning is, Through length of days, i. e. through reaching old age, when the desires grow weak, he will be able to appreciate the salvation and immortality of the soul, and will come to understand that these privileges are attained through the love of God. And hence he will have a tendency to serve God and to love Him, for it is characteristic of old people that they are more addicted to the service of God than others. This is the general rule as applicable to the generality of men. But there are old people who follow after pleasure like young boys, or after utility and power like a man of forty; and on the other hand there are young men who are in love with the good like old men. Persons differ also in this respect according to their temperaments and habits, and according to the customs in which they have been brought up. Still, in general, the life of a person is divided into the three kinds of love, as we explained above.[2]

It seems that the difference in the character of the love at these three different ages is due to the difference in the influence exerted by the powers of the soul upon the individual. During the time

---

[1] Ps. 91, 16. Note the peculiar interpretation.

[2] Nic. Eth., VIII, 3, p. 1156a 24: *μάλιστα δ' ἐν τοῖς πρεσβύταις ἡ τοιαύτη δοκεῖ φιλία* (sc. *διὰ τὸ χρήσιμον*) *γίνεσθαι (οὐ γὰρ τὸ ἡδὺ οἱ τηλικοῦτοι διώκουσιν ἀλλὰ τὸ ὠφέλιμον), καὶ τῶν ἐν ἀκμῇ καὶ νέων ὅσοι τὸ συμφέρον διώκουσιν . . . ἡ δὲ τῶν νέων φιλία δι' ἡδονὴν εἶναι δοκεῖ· κατὰ πάθος γὰρ οὗτοι ζῶσι, καὶ μάλιστα*

אורך ימים אשביעהו ואראהו בישועתי, כלומר כי מתוך אריכות הימים והגיעו לימי הזקנה שיחלשו התאות יוכל לשער ישועת הנפש והשארותה, ויכיר שזה יושג מצד אהבת השם, ולזה יהיה נמשך לעבודתו ולאהבה אותו, שזה דרך הזקנים להמשך לעבודת השם יותר מזולתם, וזהו הדרך הנוהג בכלל האנשים, ואולם יש מן הזקנים מי שהוא נמשך אחר התענוגים כנערים או אחר המועיל ואחרי השררה כבן ארבעים, ויש בחורים נמשכים אחר אהבת הטוב כזקנים, וכן יתחלפו האנשים בזה כפי מזגם ומנהגיהם והנימוסים שגדלו בהם, ומכל מקום חיי האדם בכלל יתחלקו לג' מיני האהבה על הדרך שזכרנו.

ח ונראה שהתחלפות האהבה בג' הזמנים הללו ימשך להתחלפות ממשלת כחות הנפש על האדם.

1 תהלים צ"א ט"ז.

[6] האנשים] A הזקנים. || [7] התענוגים] A התאוות. || [8] השררה] A adds והנצוח. || [14] הללו] S om.

διώκουσι τὸ ἡδὺ αὑτοῖς καὶ τὸ παρόν. It will be seen that Albo does not altogether agree with Aristotle in the character of old people's friendships, Aristotle saying that they are as a rule motivated by utility, whereas Albo is more optimistic and thinks that experience and age lead to a love of the good.

of youth and the years of growth, the influence of the appetitive soul predominates, and hence the person follows pleasure. At the age of young manhood and during the stationary years, the animal soul predominates, to which belongs the spirited faculty and other similar powers, and hence the person pursues power, authority, wealth and utility as he sees it. In old age, when the desires and the other powers become weak, so that he no longer pursues power and authority, the rational faculty comes to the fore, and he comes to realize that all the other things are evanescent, and that there is nothing that is permanent and can give him permanence except the service of God and those things which it is characteristic of reason to follow.[1] Accordingly he will reject the desires and pursue those things which his intellectual soul dictates, such as the love and fear of God, and in general the love of the good, i. e. God, as such, and not because He is useful or pleasant.

This rational power, it seems, is called in our language, *lebab* (heart). The word *leb* is applied to the animal organ in which the power of life resides; whereas the word *lebab* applies only to

[1] The three-fold division of the soul would seem to be based ultimately upon the Platonic psychology. The expression כח המתעורר, also used by Maimonides ("Eight Chapters," ch. 1), corresponds no doubt to the Aristotelian *ὀρεκτικόν*. Cf. Scheyer, Das Psychologische System des Maimonides, p. 11; Rosin, Die Ethik des Maimonides, 47, 49; Wolff, Musa Maimuni's Acht Kapitel, pp. 3, 6.

כי בזמן הנערות ובשני העליה תגבר הנפש המתאוה על האדם ולזה ימשך אחר התענוגים, ובזמן הבחרות ובשני העמידה שתגבר עליו הנפש החיונית אשר ממנה הכח המתעורר וזולתו מן הכחות, ימשך אחר השררה והנצוח ואהבת הממון והתועלת המדומה, ובשני הזקנה לפי שתחלש התאוה ושאר הכחות מלרדוף אחר השררה והנצוח, יגבר עליו אז הכח השכלי וישכיל וידע שכל שאר הדברים אובדים ושאין דבר שיוכל להיות קיים ולא לתת לו קיום זולתי ההמשך לעבודת השם יתברך ואל מה שבטבע השכל להמשך אחריו, ימאס התאוות וימשך אחרי מה שתגזור נפשו המשכלת כאהבת השם יתברך ויראתו, ובכלל אל אהבת הטוב שהוא השם יתברך מצד מה שהוא טוב לא מצד המועיל ולא מצד הערב.

ט וידמה שהכח השכלי הזה יקרא בלשוננו לבב, כי לב יאמר על האבר מן הבעלי חיים אשר בו הכח החיוני אבל לבב לא יאמר זולתי על כח

3 שתגבר] A תגבר. || 8 שאר] A om. || 11 ואל מה] S וממה. || 12 כאהבת] S באהבת. || 13 יתברך] S om.

the rational power. Thus we find: "But I have understanding (*lebab*) as well as you;"[1] "But an empty man will get understanding (*yilabeb*)."[2] The word *nefesh* (soul) is used in a general as well as in a special sense. It is applied to the psychic powers collectively. This is the most frequent use. It is also applied specially to the powers of the animal soul. Thus we read in Job: "In whose hand is the soul (*nefesh*) of every living thing, and the breath of all mankind."[3] The words, "the soul of every living thing," denote the animal soul as a whole, while the expression, "and the breath of all mankind," denotes the rational power in man.

Since the appetitive soul is always eager to attain its desires and acquire money, the Bible calls it "wealth" (*meod*).[4] Accordingly Moses, wishing to allude to the love of God exercised by these three powers during the three ages of man, as we explained, said: "And thou shalt love the Lord thy God, with all thy heart (*lebabeka*), and with all thy soul (*nafsheka*) and with all thy wealth (*meodeka*)."[5] "Thy heart," refers to the love of the rational power. "With *all* thy heart," signifies that all the ideas of the intellect must be concentrated upon this matter. "Thy soul," refers to the love of the animal power, while "thy wealth," refers to the love of the appetitive power.

---

[1] Job 12, 3.

[2] Ibid. 11, 12.

[3] Ibid. 12, 10.

[4] The Rabbis interpret "meod" wealth.

[5] Deut. 6, 5.

השכלי בלבד, גם לי לבב כמוכם, ואיש נבוב ילבב וגו'. ונפש שם נאמר בכללות ויחוד, יאמר על כחות הנפש בכלל וזה הרוב, ויאמר על הנפש החיונית בפרט, אמר איוב אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש, כי אמר נפש כל חי על כלל הנפש החיונית, ורוח כל בשר איש על הכח השכלי אשר באדם.

י ולפי שהנפש המתאוה הומה תמיד על השגת התאוות והגעת הממונות יכנה אותה הכתוב בלשון מאדך, ולרמוז אל אהבת שלשת הכחות האלה אל השם יתברך כפי התחלקם בחיי האדם על הדרך שבארנו אמר משה ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, אמר לבבך לרמוז על אהבת הכח השכלי, ואמר בכל להעיר שראוי שכל המחשבות השכליות יכוונו לזה, ונפשך לרמוז על אהבת הכח החיוני, ומאדך על אהבת הכח המתאוה.

---

1 איוב י"ב ג'. || שם י"א י"ב. || 4 שם י"ב י'. || 12 דברים ו' ה'.

---

2 על] S adds כל. || 3 כחות] A om. || 5 כלל] A כל כחות. || 9 הממונות] S המזונות. || 14 להעיר] S להעיד.

It may be explained as follows: He wishes to teach man that he should love God as much as he can, with all the powers of his body, at all times. First, because the object of his love is good. Such love is dictated by reason, hence, "with all thy heart." Second, because He is useful, for God it is who breathes the breath of life into man's nostrils and maintains him, hence, "with all thy soul," for the word *nafsheka* (thy soul) refers to the animal power. The word "all" refers to all the animal powers, as the Rabbis say:[1] "with all thy soul," means even if He takes away thy soul. Third, because He is agreeable, hence, "with all thy wealth," which refers to the appetitive power and the love which emanates from it, embracing a variety of kinds, like love of money, of property and of pleasure. All this is intended to show that God is the absolute good, that He is beneficent, seeing that He made man and is gracious to him in that He breathed into his nostrils the breath of life, and that He is also the giver of wealth and property and pleasure to man as long as he lives. Therefore it is proper to love Him with all the kinds of love and at all times.

---

[1] Berakot 61b.

יא ובאורו על זה הדרך, כי בא להזהיר את האדם שיאהב את השם יתברך תכלית האהבה בכל כחות גופו בכל הזמנים, אם מצד שהאהוב טוב שזאת היא האהבה שיגזור אותה הכח השכלי אמר בכל לבבך, ואם מצד המועיל אמר בכל נפשך, כי הוא יתברך הנותן באדם נשמת רוח חיים באפיו ומקיימו, כי נפשך ירמוז אל הכח החיוני ובכל ירמוז לכל הכחות החיוניים, כמאמר ז״ל בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, ואם מצד הערב אמר בכל מאדך, לרמוז אל הכח המתאוה והאהבה הנמשכת ממנו שהיא מינים מתחלפים, כמו אהבת הממונות והקנינים והתענוגים, וכל זה להורות כי הוא השם יתברך הטוב הגמור והוא המועיל ויוצר האדם וחונן ונותן נשמת רוח חיים באפיו והוא הנותן הממונות והקנינים והמענג האדם כל ימי חייו, ולזה ראוי לאהוב אותו בכל מיני האהבה ובבכל הזמנים.

---

8 ברכות דף ס״א ע״ב.

---

8 כמאמר] S באמרם. || 11 הממונות] A הממונים. || 15 והקנינים] A om.

And inasmuch as the love of God must consist in serving Him and observing His commandments as far as possible and at all times, in thought, in word and in deed, he adds, "And these words which I command thee this day, shall be upon thy heart (*lebabeka*)," indicating thought; "and thou shalt teach them diligently unto thy children, and shalt talk of them"—referring to speech; and this must be all the time, "when thou sittest in thy house, and when thou walkest by the way, and when thou liest down, and when thou risest up." But this service must also be performed in practice, hence, "And thou shalt bind them for a sign upon thy hand." Man's act, however, is of a double nature, such as continues only as long as the individual is alive, and such as survives the individual. Hence He commands both kinds of act. "Thou shalt bind them for a sign," refers to the temporary act; "and thou shalt write them, etc.," refers to that kind of act which remains after the death of the individual. All this is to indicate that God must be loved with all the kinds of love, and with all the powers of the person; that this love will result in doing God's service as far as possible, in thought, in speech and in action, and at all times.[1]

---

[1] Without special reference to God Aristotle is also authority for the statement that real love, which is love of the good, embraces also the two other forms of love, because the good is to the good man both useful and agreeable. Nic. Eth. VIII, 3, p. 1156b 12: καὶ ἔστιν ἑκάτερος (i. e. of two friends who love each other for the good) ἁπλῶς

יב ולפי שאהבת השם יתברך ראוי שתהיה לעבוד עבודתו ולשמור מצותיו בכל מה שאפשר בכל הזמנים אם במחשבה אם בדבור ואם במעשה, המשיך אל זה והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך לרמוז על המחשבה, ושננתם לבניך ודברת בם לרמוז על הדבור, וזה בכל הזמנים, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. וראוי שתהיה גם כן במעשה, וקשרתם לאות על ידך. ולפי שהמעשה ממנו שיהיה בעוד האדם קיים וממנו שישאר גם אחרי מות האדם הזהיר על שני מיני המעשה, על מה שהוא בחיי האדם אמר וקשרתם לאות, ועל הנשאר אחר המות אמר וכתבתם וגו׳, וזה להורות כי אהבת השם יתברך ראוי שתהיה בכל מיני האהבה ובכל כחות הגוף[9], ומתוך האהבה יעבוד עבודתו בכל מה שאפשר במחשבה בדבור ובמעשה וזה בכל הזמנים:

[6] על] S אל. || [8] ידך] A om.

ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἁπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι· ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς· καὶ γὰρ ἁπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις·

Chapter 36

Love of God gives joy and delight to the soul. Ordinarily love of a thing that can not be obtained or that is difficult of attainment causes trouble and confusion to the soul, which casts about for means to obtain the object of its love. And for this reason lovers are always in pain and sorrow until they obtain the object of their love. But the love of God does not cause trouble or confusion to the soul, although God is not a thing that can be obtained. The reason is because the little of Him that man can attain gives wonderful joy and pleasure and delight to the soul. This is the way of the lover: the little that he obtains of the object of his love is much pleasanter to him than a great deal of something else.

This is why Solomon praises this kind of love above all others: "How fair and how pleasant art thou, O love, for delights!"[1] The meaning is, How superior is the beauty and the pleasure of the love of God to those of any other love, for this love is one of delights—man has wonderful delights in it, and there are as many kinds of delights in it as there are different kinds of under-

[1] Cant. 7, 7.

פרק לו

א האהבה אל השם יתברך תענג הנפש ותשמחה, ואף על פי שהאהבה אל הדבר הבלתי מושג או קשה ההשגה תטריד הנפש ותבלבל אותה לחשוב מחשבות להשיג הדבר הנאהב, ולזה יהיו החושקים תמיד בצער ובדאגה עד שישיגו הדבר הנאהב, מכל מקום האהבה אל השם יתברך אף אם הוא דבר בלתי מושג, לא תטריד הנפש ולא תבלבל אותה, כי במעט המושג ממנו אל האדם תשמח הנפש ותגיל ותתענג תענוג נפלא, כי כן דרך האוהב שהמעט המושג אליו מהדבר הנאהב יותר ערב אצלו מהרבה מזולתו.

ב ולזה מה ששבח שלמה בספר שיר השירים זה המין מן האהבה מזולתה מן האהבות ואמר עליה מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים, כלומר כמה רב היופי והנעימות שיש לאהבת השם יתברך על זולתה מן האהבות, כי זאת האהבה היא אהבה בתענוגים, רוצה לומר שיתענג בה האדם תענוג נפלא ויש בה מיני תענוגים מתחלפים כמיני ההשגות

15 שיר השירים ז׳ ז׳.

7 מכל] S ומכל. || 16 יתברך] A om. || 17 כי] A om.

standing. The other kinds of love give a person great pain before he obtains the object of his love. And when he obtains a little thereof, he finds pleasure therein, but the pain increases until he obtains the whole of it, since it is possible of attainment. And when he has obtained the whole of it, his love ceases, and his desire subsides. But the love of God is different. Man rejoices in the little that he obtains, when he considers how great is the worth of the object to be attained. He takes delight in that which he obtains, without any addition of pain because he knows that God can not be attained. Therefore he takes wonderful delight in the little that he attains, and the more he attains, the greater is the love and the delight.

Moreover this love can not cease because the object is infinite. As one attains a certain degree he finds delight therein and is eager to get more, and so on without end. Therefore it can not stop, but the person's joy continues with the little that he attains, as we explained in the fifteenth chapter of the Second Book. The greater the worth of the thing desired, the greater the joy and delight in as much as is attained. Therefore, even if the search for this love and attainment cause a man

המתחלפות אשר בו, ושאר מיני האהבות יצערו האדם צער נפלא קודם השגת הדבר הנאהב, וכשישיג ממנו מעט ישמח בו אלא שיכפל הצער עד שישיגהו כלו אחר שהוא אפשרי ההשגה אליו, וכשיושג כלו תפסק האהבה וישקוט החשק, אבל אהבת השם יתברך ישמח האדם במעט המושג להיותו משער גודל מעלת הדבר המושג, ויתענג בו בלי שום תוספת צער אחר היותו יודע שהוא יתברך נמנע ההשגה, ולזה יתענג במעט המושג ממנו תענוג נפלא, וכל מה שתתוסף ההשגה תתוסף האהבה והתענוג.

ג ואי אפשר לאהבה הזאת שתשקוט ותפסק להיות הדבר הנאהב בלתי בעל תכלית, וכל מה שישיג ממנה מדרגה מה יתענג בה ויגדל הכוסף להשיג יותר וכן לבלתי תכלית, ולזה אי אפשר שתפסק אבל ישמח תמיד במעט המושג ממנה, כמו שבארנו בפרק ט"ו מהמאמר השני, כי כפי גודל מעלת הדבר המבוקש תגדל השמחה והתענוג יותר בדבר המושג ממנו. ובעבור זה אף אם יגיע אל האדם

1 אשר בו] A om. || 8 שום] A om. || 14 בה] S .בו || 16 ממנה] A adds כי. || 17 ט"ו] S, A י"ד. || כי] A om.

great trouble, he will not on that account desist from the pursuit when he considers the great end that is sought. Particularly the person who serves from love has no reason to regard any utility or damage that may accrue to him from his service, because his purpose is merely to do the will of the beloved. Hence he ignores any benefit or injury which may come provided the beloved is benefited. Thus Jonathan, because of his love for David, cared not about the fact that he would lose the kingdom as long as David was alive, as Saul said to him: "For as long as the son of Jesse liveth upon the earth, thou shalt not be established, nor thy kingdom."[1] His purpose was to benefit David, whom he loved, even if he did injury to himself.

This is the way of true love, which considers only the interest of the beloved, whereas the love which considers the interest of the lover is like the love which man has for animals, because of the benefit he receives from them. And the love which is due to protection from injury is like the love of a man for a dog. A man loves dogs because they protect him from injury. True love is that

[1] I Sam. 20, 31.

טורח גדול בדרישתו האהבה וההשגה הזאת, לא בעבור זה ימנע מלרדוף אחריה בהיותו משער התכלית הגדול המושג, וכל שכן כי העובד מאהבה אין לו לחוש לתועלת ולא לנזק יגיע לו בעבודתו, כי אין כונתו אלא לעשות רצון האהוב בלבד, ולא יחוש לטורח או נזק יגיע לו ובלבד שיגיע התועלת אל האהוב. הלא תראה יהונתן כי באהבתו את דוד לא היה חושש להפסד המלוכה שהיה מפסיד בהיות דוד חי, כמו שאמר לו שאול כי כל הימים אשר בן ישי חי על האדמה לא תכון אתה ומלכותך, אבל כונתו היתה להגיע התועלת אל דוד שהיה האהוב ואף אם היה מזיק לעצמו.

ד וזהו דרך האהבה הגמורה אשר מצד האהוב בלבד, כי האהבה שהיא בעבור התועלת אל האוהב תדמה אל האהבה שיאהב האדם הבהמות בעבור התועלת המגיע אליו מהן, והאהבה שהיא בעבור השמירה מן הנזק תדמה אל האהבה שיאהב האדם הכלבים, כי האדם יאהב הכלבים בעבור שמירתם אותו מהנזק. ואולם האהבה הגמורה היא

9 שמואל א׳ כ׳ ל״א.

3 התכלית] A om. || 6 או נזק] A om. || 8 מפסיד] A adds .כי || 11 האהוב] S .אהוב

which a man has for the beloved for the sake of the beloved alone, having no other purpose than to do the will of the beloved, because he does not love the beloved for any cause other than the beloved himself. Love which is due to an extraneous cause is sure to change and cease, as our Rabbis say:[1] "All love which is dependent upon something extraneous ceases with the cessation of that thing."[2] But the love which is for the sake of the beloved solely, and for no other cause, will last as long as the beloved endures. Now since God endures forever, love for Him never ceases.

Such love as this, which considers only the interest of the beloved, can exist only in men of intelligence and understanding. For the love of another for his own sake can be due only to the intellect of the beloved. Therefore if the beloved loses his mind or dies, love ceases, because the beloved object is not there any more, since the soul leaves the dead body. Now inasmuch as this is the best of all kinds of love and is found only in persons of intellect and understanding, a person is praised or blamed for it. Hence there must be no admixture of compulsion therein, for a person is not praised or blamed for that which he is compelled to do, but only for a thing that is altogether

---

[1] Abot 5, 16.

[2] Nic. Eth. VIII, 3, p. 1156a 22: *ἀπολυθέντος οὖν δι' ὃ φίλοι ἦσαν, διαλύεται καὶ ἡ φιλία, ὡς οὔσης τῆς φιλίας πρὸς ἐκεῖνα.* The saying in Abot quoted in the text sounds almost like a translation of the Aristotelian sentence quoted above.

אשר יאהב האדם את האהוב מצד האהוב בלבד ואין בלבו תכלית אחר רק לעשות רצון האהוב, כי לא יאהב את האהוב לסבה אחרת זולתו, לפי שהאהבה שהיא תלויה בסבה אחרת תשתנה ותפסק, כאמרם ז"ל כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה, אבל האהבה שהיא תלויה באהוב בלבד מבלי סבה אחרת תהיה קיימת כל זמן שיהיה האהוב קיים, ולהיות השם יתברך קיים תמיד תהיה האהבה אליו קיימת ובלתי נפסקת.

ה והאהבה הזאת אשר היא מצד האהוב לא תהיה אלא בבעלי שכל ובינה, כי האהבה שיאהב האדם את חברו מצד עצמו אינה אלא מצד השכל אשר בו, ולזה אם ישתטה האהוב או ימות תפסק האהבה, כי הנפש תברח מן הגוף המת, לפי שאין שם הדבר האהוב. ולהיות זאת האהבה המשובחת שבמיני האהבות ולא תמצא אלא בבעלי שכל ובינה ישובח האדם או יגונה עליה, ועל כן צריך שלא יתערב בה שום צד הכרח כלל, כי לא ישובח האדם או יגונה על הדבר המוכרח אבל על הדבר שהוא בחיריי

5 אבות פרק ה', משנה ט"ז.

3 את] S אל. || 7 תהיה קיימת] A om. || 13 ישתטה] S ישתנה. || 14 תברח] S תפרח. || 17 האדם] A adds עליה. || 19 על] S om.

dependent on his choice. This is why the patriarch Abraham was praised for this kind of love more than others; and the Bible calls him, "Abraham, My friend," because he had no other purpose in mind than to do the will of God whom he loved. Nor was there any other cause compelling him to do this, for there was no element of compulsion in the incident of Isaac's sacrifice. Not even the command of God was a compulsion, as our Rabbis explain,[1] in connection with the verse in Genesis:[2] "Abraham said to God, Lord of the universe, it is known to Thee that when Thou didst say to me, 'Take, now, thy son, thine only son, whom thou lovest, even Isaac . . . and offer him to Me as a burnt-offering,' I could have said in reply, Hast not Thou said to me, 'For in Isaac shall seed be called to thee?'[3] but I did not say so, I suppressed my compassion and did not criticize Thy conduct." It seems clear from this that even though God commanded him, Abraham was not compelled to obey, seeing that he could have excused himself on good grounds if he had desired. But he did not do so. He suppressed a father's compassion for a son for the sake of his love for God.

---

[1] Ber. Rab. 56.

[2] Gen. 22, 14.

[3] Ibid. 21, 12.

עליו מכל וכל. ולזה נשתבח אברהם אבינו בזה המין מן האהבה מזולתו עד שקראו הכתוב אברהם אוהבי, לפי שלא היה בלבו תכלית אחרת רק לעשות רצון השם יתברך האהוב, ולא היתה שם סבה אחרת תכריח אותו על כך, שהרי לא נתערב בפעל העקידה שום צד הכרח כלל כי אפילו מצות השם יתברך לא היתה מכרחת אותו. וזה דבר בארוהו רבותינו ז"ל על פסוק ה' יראה וגו', אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לי לעולה, הייתי יכול לומר והלא כבר אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע, ולא אמרתי כן אבל כבשתי רחמי ולא הרהרתי אחר מדותיך, שיראה מזה מפורש שאפילו מצד מצות השם יתברך לא היה אברהם מוכרח אחר שהיה יכול להתנצל על זה ממנו בטענה אמתית אם רצה, ולא עשה כן אבל כבש רחמי האב על הבן לאהבת השם.

8 בראשית רבה פרשה נ"ו. || בראשית כ"ב י"ד. || 13 שם כ"א י"ב.

2 מזולתו] A על זולתו. || עד] A om. || 7 מכרחת אותו] A מכריחתו. || 12 לומר] A adds לך. || כבר] A om. || 14 שיראה] S שידמה.

This is why the credit in the incident of the sacrifice is given to Abraham and not to Isaac, though the latter was thirty-seven years old, as our Rabbis say. Abraham could have avoided the act of sacrificing his son, but Isaac had no excuse for refusing to offer himself when he was commanded to do so. This is the reason also why in our prayers we always mention the sacrifice of Isaac by Abraham and do not mention the sacrifice of all the pious and holy men who offered their lives to sanctify the name of God, like Rabbi Akiba and his associates and all the holy men in every generation. The reason is because all the others offered their lives in fulfilment of the commandment, "And ye shall not profane My holy name; but I will be hallowed among the children of Israel;"[1] whereas Abraham was not compelled by God's command. Moreover he knew very well what he was doing, for more than three days elapsed between the time when he was commanded to take his son and the time of the sacrifice, as we read: "On the third day Abraham lifted up his eyes, and saw the place afar off."[2]

An absolutely free act is one the opposite of which the person at the time of doing the act knew how to do and was able to do without any preven-

[1] Lev. 22, 32. I. e. they were martyrs for a cause, and it was their duty.

[2] Gen. 22, 4.

ו ולזה הוא שנתיחס פעל העקדה אל אברהם ולא אל יצחק עם היותו בן ל״ז שנה בשעת העקדה כפי דעת רבותינו ז״ל, לפי שאברהם היה יכול להתנצל על זה שלא לעקוד את בנו, ויצחק לא היה יכול להתנצל שלא למסור עצמו אם נצטוה על כך, ומזה הטעם הוא שאנו מזכירים בתפלותינו תמיד עקדת אברהם את יצחק יותר מעקדת כל החסידים והקדושים שמסרו עצמם על קדושת השם יתברך, כגון רבי עקיבא וחבריו וכל הקדושים אשר בכל דור ודור, לפי שכל אחד מהם אמנם מסר עצמו על קדושת השם יתברך לקיים מצות ולא תחללו את שם קדשי ונתקדשתי בתוך בני ישראל, אבל אברהם אפילו מצות השם יתברך לא היתה מכריחתו על כך, וידע והבחין מה שהוא עושה, כי יותר מג׳ ימים היה משעה שנאמר לו קח נא את בנך עד שעת העקדה, שהרי כתוב ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק.

ז והפעל הבחיריי הגמור הוא הפעל שכשיעשה אותו האדם יהיה יודע לעשות ההפך ויכול לעשותו

11 ויקרא כ״ב ל״ב. || 16 בראשית כ״ב ד׳.

4 בנו] S adds יצחק. || 15 בנך] A adds את יחידך. || 19 יודע] A adds ומבחין.

tion or hindrance, and yet chose to do what he did and not something else. But if the person did not know or understand how to do the opposite, and did what he did without distinguishing between the thing and its opposite, merely by accident or by habit or custom, or because he could not do the opposite, his is not a free act for which he deserves praise if it is good or blame if it is bad. Even an offering, which is a good act, if a person brings it without distinguishing between good and evil, merely as a result of habit and custom, is worth nothing.

This is the meaning of the verse in Ecclesiastes:[1] "Guard thy foot when thou goest to the house of God," i. e. take care that your going there should be the result of discrimination and not of habit and custom. The same idea is expressed in the words in the sequel: "And be ready to hearken: it is better than when fools give sacrifice; for they know not that they do evil." The meaning is, To be ready to listen to the words of the wise is better than the offering which fools bring, for by listening to the words of the wise a person learns to distinguish between good and evil, and does good as a result of perfect discrimination because the thing is good, and

[1] Eccl. 4, 17.

מבלי שום מעיק ולא שום מונע אחר, ויבחר לעשות הפעל ההוא על זולתו, אבל אם לא ידע ויבחין לעשות ההפך ויפעל מה שיפעל בזולת בחינה בין הדבר ההוא ובין הפכו אלא במקרה או מפני ההרגל והמנהג או מפני שאינו יכול לעשות ההפך, אין זה פעל בחיריי שישובח האדם עליו אם הוא טוב או יגונה אם הוא רע, כי אפילו הקרבן שהוא פעל טוב כשיביא אותו האדם בזולת בחינה בין הטוב והרע אלא מפני ההרגל והמנהג, אינו נחשב לכלום.

ח וזהו שאמר שלמה בספר קהלת שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים, רוצה לומר שמור שתהיה הליכתך שם בבחינה לא מפני ההרגל והמנהג, ועל זה אמר וקרוב לשמוע מתת הכסילים זבח כי אינם יודעים לעשות רע, כלומר כי היות האדם קרוב לשמוע דברי החכמים יותר טוב מן הקרבן שמביאים אותו הכסילים, כי על ידי השמיעה לדברי החכמים יכיר האדם ויבחין הטוב מהרע ויפעל הטוב בבחינה גמורה מצד שהוא טוב

10 קהלת ד׳ י״ז. || 13 שם.

3 בזולת] A בבלתי או בטירוף. || 7 כי] S om. || 10 שלמה] S om. || 12 בבחינה] A בבחירה. || 17 ויבחין] A om. || 18 הטוב מהרע] A בין הטוב והרע. || בבחינה] S בבחירה.

keeps away from evil because he knows that it is evil. This is not the case in the actions of fools. Even the offering which they bring is not accounted to them as service; because, since they are not ready to listen to the words of the wise, they do not understand the difference between good and evil and do not know how to do evil freely. Hence even the offering, which is a good act, is not credited to them, because they do not do it from choice between good and evil. They do not know how to do evil and they bring the offering, not because they choose it in preference to its opposite, which is evil, but as a result of habit and custom. Therefore they do not deserve to be praised for it, for a person deserves praise for a good act only if he knows how to do evil and has the ability to do it, and yet chooses to do good. Accordingly, the person who serves from love deserves praise only if his service is prompted by true love in which there is no mixture of compulsion or of protection from injury or of utility. This love gives delight and is deserving of eternal and infinite reward. Solomon refers to it in the

ויתרחקו האנשים מן הרע מצד היותם יודעים שהוא רע, מה שאין כן בפעל הכסילים כי אפילו הקרבן שמביאין אינו נחשב להם לעבודה, כי מצד שאינם קרבים לשמוע דברי החכמים אינם מבחינים בין הטוב והרע עד שאינם מבחינים ויודעים לעשות הרע בבחירה מהם, ועל כן אין הפעל הטוב שהוא הקרבן נחשב להם לכלום, אחר שאינם עושים אותו בבחירה בין הטוב והרע כי אינם יודעים לעשות רע, ולא יעשו הקרבן מצד שהם בוחרים אותו על הפכו שהוא רע אלא מצד ההרגל והמנהג, ולזה אין ראוי שישובחו עליו, כי לא ישובח האדם על הפעל הטוב אלא כשהוא יודע לעשות הרע ויכול לעשותו ויבחר לעשות הטוב על זולתו, ועל כן לא ישובח העובד מאהבה אלא כשתהיה עבודתו מאהבה גמורה מבלי שיתערב בה שום צד הכרח ולא הרחקת נזק ולא קבלת תועלת כלל, וזאת היא האהבה המענגת שראוי לקבל עליה שכר נצחי בלתי בעל תכלית, ועליה אמר שלמה בספר שיר

3 להם] S om. || 10 רע] A הרע.

Song of Songs: "If a man would give all the substance of his house for love, he would utterly be contemned."[1] The infinite can not be exchanged for the finite, viz. "all the substance of his house."

CHAPTER 37

We must now explain whether it is possible that there should be love between God and man as there is between man and God. A person may say, It is indeed right that man should love God, first, because of the love of the good as such; second, because of the benefits he receives from Him, and third, because He is pleasant. But it is inconceivable that God should love man, who has not one of these qualities. Love can exist between two persons when it is mutual, though different in degree. But if they are at the opposite poles it does not seem that there can be love between them, because they are like opposites. For opposites are at the extreme distance from each other.[2]

[1] 8, 7.

[2] Nic. Eth. II, 7, p. 1108b 33: τὰ δὲ πλεῖστον ἀπέχοντα ἀπ' ἀλλήλων ἐναντία ὁρίζονται.

השירים אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו, כי הבלתי בעל תכלית אי אפשר שינתן חליפיו דבר בעל תכלית שהוא כל הון ביתו:

פרק לז

א ונראוי שנבאר כאן אם אפשר שתפול אהבה בין השם יתברך והאדם כמו שתפול בין האדם והשם, וזה כי יש לאומר שיאמר, כי אמנם יצדק שיאהב האדם את השם אם מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב ואם מצד קבלת התועלת ממנו שהוא מצד המועיל או מצד הערב, אבל השם יתברך את האדם שאין בו אחת מכל הסבות הללו לא ידומה שאפשר שתהיה ממנו אהבה אל האדם, וזה כי האהבה בין האוהבים תהיה כאשר יתכן שיאהב האחד לאחר והאחר אליו בין רב למעט, ואבל כאשר יהיו בתכלית המרחק זה מזה לא ידומה שאפשר שיפול בין שניהם אהבה, לפי שהם כמו הפכים, כי ההפכים הם אשר הם בתכלית המרחק

1 שיר השירים ח׳ ז׳.

3 חליפיו] S הלפיו. || 7 יצדק] A adds שראוי. || 8 אם] S om. || 16 בין שניהם] A ביניהם.

But the opposite flees the opposite, and love can be, it would seem, only between things which are like. This is why persons are eager to be honored and loved by wise men and men of worth, in order that it may seem that they have something in common with them. And for the same reason love between persons is more complete if they are alike in a certain virtue or accomplishment. On the other hand, if the difference between them is great, the love is slight, so much so that some persons do not wish their friends prosperity for fear that if they rise high in the world the equality between them will change and friendship will cease or diminish. The exception is when the friend is so closely attached to the other as a father is to a child, where the two personalities are almost one. Then he wishes all the good things to his friend as he wishes them to himself, because he recognizes no difference between himself and his friend. But those friends who do recognize a distinction can not have a perfect love for each other.

This can be shown in experience. There can be no friendship or attachment at all between the extremely good and the extremely bad, and neither

כל אחד מחבירו כי כל הפך יברח מן ההפך, ולא ידומה שתהיה אהבה אלא בדומים, ולזה ישתוקקו האנשים שיכבדום ויאהבום החכמים ואנשי המעלה כדי שידומה שיש ביניהם הדמות מה, ובעבור זה תהיה האהבה בין שני האנשים יותר שלמה כאשר ישתוו שניהם בשלמות או במעלה מה, וכאשר יהיה ההתחלפות ביניהם גדול תהיה האהבה יותר מעטה, עד שבעבור זה יש מן האנשים שלא יכספו הטובות לחבריהם כדי שלא יעלו למדרגה גדולה וישתנה השווי אשר ביניהם ותפסד או תמעט האהבה, אלא אם כן היה האוהב בתכלית הדבקות לחברו כאב לבן עד שידמה כאלו הוא הוא, ואז יכסוף שיגיעו הטובות לחבירו כמו שיכסוף אותם לעצמו כי לא ישער זולתיות בינו ובין חבירו, אבל האוהבים שיש ביניהם זולתיות אי אפשר שיהיה ביניהם אהבה שלמה כלל.

ב וזה מבואר מענין האנשים שהם בתכלית השלמות בענין המעלה והטוב עם האנשים שהם בתכלית הרוע שלא תמצא ביניהם אהבה ודבקות כלל,

---

5 שני] S om. || 7 ההתחלפות] S התחלפות.

expects it. Similarly men in a very lowly station do not expect to be, nor does it occur to them that they might be, loved by kings, because the distance between them is very great.[1] What shall we say then of the distance between man and God, which is infinite?

It is clear therefore that though man may feel love for God because of the benefits which he receives from Him, or the pleasure he feels in that which he attains of Him, or for love of the good as such, God can have no kind of love for man, either as the good or as the beneficial or as the pleasant. How, then, can there be love between God and man, as we are promised in the divine Torah: "And it shall come to pass, because ye hearken to these ordinances, and keep, and do them, that the Lord thy God shall keep with thee

[1] Nic. Eth. I, 5, p. 1095b 28: *ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι, καὶ παρ' οἶς γινώσκονται, καὶ ἐπ' ἀρετῇ*; ib. VIII, 8, p. 1159a 22: *οἱ δ' ὑπὸ τῶν ἐπιεικῶν καὶ εἰδότων ὀρεγόμενοι τιμῆς βεβαιῶσαι τὴν οἰκείαν δόξαν ἐφίενται περὶ αὐτῶν· χαίρουσι δή, ὅτι εἰσὶν ἀγαθοὶ πιστεύοντες τῇ τῶν λεγόντων κρίσει.* Ib. 7, p. 1158b 33: *ἂν πολὺ διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἤ τινος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσὶν ἀλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτ' ἐπὶ τῶν θεῶν· πλεῖστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν βασιλέων· οὐδὲ γὰρ τούτοις ἀξιοῦσιν εἶναι φίλοι οἱ πολὺ καταδεέστεροι, οὐδὲ τοῖς ἀρίστοις ἢ σοφωτάτοις οἱ μηδενὸς ἄξιοι. . . ὅθεν καὶ ἀπορεῖται μή ποτ' οὐ βούλονται οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, οἷον θεοὺς εἶναι· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι ἔσονται αὐτοῖς, οὐδὲ δὴ ἀγαθά· οἱ γὰρ φίλοι ἀγαθά.*

ושאין שום אחד מהם מכין עצמו אליה, וכן האנשים שהם שפלים במדרגה מאד לא ישימו אל לבם ולא יעלה על דעתם שיאהבום המלכים, להיות המרחק ביניהם יותר מאד, וכל שכן המרחק שבין האלוה והאדם שהוא בלתי בעל תכלית.

ג ולזה הוא מבואר כי אף אם תפול אהבה מהאדם אל השם יתברך בסבת התועלת המקובל ממנו או הערבות שיש בהשגת מה שיושג ממנו או מצד אהבת הטוב במה שהוא טוב, שאי אפשר שתפול מדרגת אהבה מהשם יתברך אל האדם לא מצד הטוב ולא מצד המועיל ולא מצד הערב. ואם כן איך אפשר שתהיה אהבה בין האלוה והאדם כמו שנמצא מיועד בתורה האלהית, אמר והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם ושמר ה'

13 דברים ז׳ י״ב.

12 שנמצא] A adds זה. || 13 אמר] S ואמר.

the covenant . . . and He will love thee and bless thee and multiply thee . . .?"[1] The prophet also says: "I have loved you, saith the Lord;"[2] "The Lord loveth the righteous."[3]

The answer to the question is that there are three kinds of love between friends.

First, there is the love of equality or similarity, the kind that obtains between friends who are equal in a certain respect in a virtue, in an accomplishment, or in beneficence, i. e. if each derives a benefit from the other or finds pleasure in the other, or they are both equal in goodness. That one of the two who receives more benefit than he gives must love his friend more than his friend loves him because of the greater benefit or pleasure he receives from the other or because of his friend's superior goodness. If they are equal in beneficence, pleasure or goodness, their love is without doubt more complete. This kind of love admits of quantitative equality.[4]

The second kind is natural love, and has two subdivisions, the love which a parent has for his child because it is a part of him, and the love

---

[1] Deut. 7, 12.

[2] Mal. 1, 2.

[3] Ps. 146, 8.

[4] Nic. Eth. VIII, 6, p. 1158b 1: *εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι. τὰ γὰρ αὐτὰ γίνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βούλονται ἀλλήλοις.* Ib. l. 25: *τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως.* Ibid. 12, p. 1162b 2: *τοὺς ἴσους μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς*

אלהיך וגו' ואהבך וברכך והרבך, ואמר הנביא אהבתי אתכם אמר ה', ה' אוהב צדיקים.

ד ותשובת דבר זה כי האהבה תמצא בין האוהבים בשלשה סוגים.

ה האחד היא אהבת השווי או הדמיון, והיא כאשר ישתוו שני האוהבים בענין מה או במעלה מה או בשלמות או בקבלת תועלת, כאלו תאמר שיקבל כל אחד מהם תועלת מחבירו או שיתענג כל אחד מהם בחבירו או ישתוו בטוביות. ומי שיגדל אצלו קבלת התועלת יותר ראוי שיאהב את חבירו יותר כפי יתרון קבלת התועלת או הערבות אשר ישיג בחבירו או יתרון הטוב והשלמות אשר לחבירו עליו, וכשישתוו בקבלת התועלת או הערבות או בטוביות תהיה האהבה יותר שלמה בלי ספק, כי זה הסוג מן האהבה כבר יפול בה השווי בכמות.

ו והסוג השני היא האהבה הטבעית, והיא ב' מינין, אם אהבת המוליד לולד לפי שהוא חלק ממנו, ואם

---

2 מלאכי א' ב'. || תהלים קמ"ו ח'.

---

1 והרבך] A adds וגו'. || 3 האוהבים] S האהובים.

ἰσάζειν, τοὺς δ' ἀνίσους τῷ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι.

which an artificer feels for the art which he invented by his pains and efforts. This is why mothers love their children more than fathers, because they combine both these elements, more so than the fathers. The greater part of the child comes from the mother, who contributes the material part, and the mother takes more trouble in bringing up the child.[1]

The third kind is proportional love, which has three subdivisions.

First, love between the king and the people, or between the governor and the governed. Love between the king and the people is not equal in quantity on the two sides, but only in ratio and proportion. It is proper that the king should be loved by his people more than they are loved by him. Moreover the purpose intended in the king's love for the people is not the same as the purpose intended in the people's love for the king. What is expected from the king is that he should benefit the people by maintaining justice among them, protecting their possessions as far as possible and maintaining their welfare; whereas what is expected from the people is that they should honor the king and exalt him, and recognize his rule and superiority and beneficence and their dependence upon him. In this way the king's

---

[1] Aristotle has no such subdivision. The two kinds of love in Aristotle running through the lives of the good, the useful and the agreeable, are love of equality and inequality (*κατ' ἰσότητα* and *καθ' ὑπεροχήν*), VIII, 6, p. 1158b 1: *εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι*. . .

אהבת האומן למלאכה אשר טרח והשתדל בהמצאתה, ולזה תאהבנה האמהות את הבנים יותר מן האבות להתקבץ בהן אלו הב' ענינים יותר מבאב, כי הבן יש בו חלק יותר גדול מהאם לפי שהן יתנו החומר ואם לפי שהן טורחות בגדולם יותר.

ז והסוג הג' היא האהבה היחסיית והיא ג' מינים.

ח הא' האהבה שבין המלך והעם או המנהיג והמונהגים ממנו, כי אין האהבה אשר בין המלך והעם משתוה בכמות כלל אבל ביחס וערך, כי ראוי שיהיה המלך נאהב מן האנשים יותר מאהבתו אליהם, גם אין המבוקש מאהבת המלך לעם שוה אל המבוקש מאהבת העם למלך, כי המבוקש מן המלך הוא שייטיב לעם בשמירת היושר ביניהם והשלמות עניניהם בשמירת קניניהם באופן נאות ושלם כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן העם הוא שיכבדו את המלך וינשאוהו ויכירו ממשלתו ומעלתו עליהם והטבתו להם וצרכם אליו, ובזה תמשך

[4] מבאב] מהאב A. || בו] לו A. || [5] שהן] שהם S. || שהן] שהם S. || [9] ממנו] מאתו A. || [10] והעם] A om. || כלל] כללי S. || [13] העם למלך] לעם המלך A.

and ib. 7, p. 1158b 11: *ἕτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ' ὑπεροχήν.*

love prompts him to benefit the people, and the people's love induces them to honor and exalt him.

Second, the love between a father and a son. In addition to the natural love between the parent and the child, there is also another love between them, a proportional love, similar to the love between a king and his people. The son expects from the father that he should treat him as a father by being good to him as far as is in his power. The father expects that the son should honor him.

The third subdivision is love between husband and wife. In addition to the natural love between them, the love of male and female for the perpetuation of the race, there is also another kind of love between them, a proportional love, similar to the love between the governor and the governed. For the husband is expected to supply the wants of the wife, to honor her, and to provide for her in as honorable a manner as possible. The wife, on the other hand, is expected to attend upon the husband, to honor him, and to take care of his property, and not to love another. In the third kind, namely in proportional love, the love of the inferior for the superior must be greater than the love of

האהבה מן המלך להטיב לעם ומן העם לכבד המלך ולרוממו.

ט והמין הב׳ האהבה שבין האב והבן, כי מזולת האהבה הטבעית אשר בין המוליד והולד כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המלך והעם, כי המבוקש לבן מהאב שיעשה עמו מעשה האב להטיב לבנו כפי מה שאפשר לו, והמבוקש מן הבן לאב שיכבדהו.

י והמין הג׳ האהבה שבין האיש והאשה, כי מזולת האהבה הטבעית אשר ביניהם כאהבת כל זכר לנקבה לקיום המין, כבר תהיה ביניהם אהבה אחרת יחסית דומה לאהבת המנהיג והמונהגים מאתו, כי המבוקש מן האיש הוא שישלים צרכי האשה ויכבדה וישלים חקה כפי מה שאפשר לו באופן הנאות, והמבוקש מן האשה שתשרת את האיש ותכבדהו ותשמור קניניו ולא תאהב זולתו, ובזה הסוג מן האהבה היחסיית ראוי שתהיה אהבת השפל במדרגה אל היותר טוב או יותר גדול יותר גדולה

[9] הג׳] A adds היא. || [14] האשה] A adds וישמרה. || [18] יותר גדולה] S om. by homoioteleuton.

the superior for the inferior. The equality in this kind of love is therefore not arithmetical but proportional.[1]

Now it is clear that the love of God for man can not belong to the first kind, which is the love of equals. But one might suppose that it is of the second kind, natural love. And Moses alludes to the two subdivisions of this kind. "Is not He thy father that hath gotten thee?"[2]—this refers to the first subdivision, the love of a parent for his child. "Hath He not made thee and established thee?"—this refers to the second subdivision, the love of an artificer for his art. The

---

[1] Nic. Eth. VIII, 7, p. 1158 b 11: ἕτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ' ὑπεροχήν, οἷον πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ ὅλως πρεσβυτέρῳ πρὸς νεώτερον, ἀνδρί τε πρὸς γυναῖκα καὶ παντὶ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον. διαφέρουσι δ' αὗται καὶ ἀλλήλων. οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ γονεῦσι πρὸς τέκνα καὶ ἄρχουσι πρὸς ἀρχομένους, ἀλλ' οὐδὲ πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα, οὐδ' ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα καὶ γυναικὶ πρὸς ἄνδρα. ἑτέρα γὰρ ἑκάστῳ τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον, ἕτερα δὲ καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν. ἕτεραι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις καὶ αἱ φιλίαι. ταὐτὰ μὲν δὴ οὔτε γίνεται ἑκατέρῳ παρὰ θατέρου οὔτε δεῖ ζητεῖν. ὅταν δὲ γονεῦσι μὲν τέκνα ἀπονέμει ἃ δεῖ τοῖς γεννήσασι, γονεῖς δὲ υἱέσιν ἃ δεῖ τοῖς τέκνοις, μόνιμος ἡ τῶν τοιούτων καὶ ἐπιεικὴς ἔσται φιλία. ἀνάλογον δ' ἐν πάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι, οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως. ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἡ φίλησις γίνηται, τότε γίνεταί πως ἰσότης, ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ. Ib. 11, p. 1161a 10: καθ' ἑκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φάινεται ἐφ' ὅσον

מאהבת הגדול אליו, ועל כן יהיה השווי בזה הסוג על יחס וערך לא השווי בכמות.

יא ואהבת השם את האדם הוא מבואר שאי אפשר שתהיה מן הסוג הא' שהיא אהבת הדומים, ואבל כבר יחשב שתהיה מהסוג השני שהיא האהבה הטבעית. ולזה נמצא משה רבנו עליו השלום ירמוז אל שני המינים ממנה, אמר הלוא הוא אביך קנך, לרמוז אל אהבת המין הראשון שהיא אהבת אב לבן, ואמר הוא עשך ויכוננך, לרמוז אל המין השני מאהבת האומן למלאכתו, וכן נמצא הנביא

7 דברים ל״ב ו׳.

6 ולזה נמצא] A וזה לפי שנמצא. || 7 אל] S לו.

καὶ τὸ δίκαιον, βασιλεῖ μὲν πρὸς τοὺς βασιλευομένους ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας· εὖ γὰρ ποιεῖ τοὺς βασιλευομένους, εἴπερ ἀγαθὸς ὢν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἵν' εὖ πράττωσιν, ὥσπερ νομεὺς προβάτων... τοιαύτη δὲ καὶ ἡ πατρική, διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετημάτων· αἴτιος γὰρ τοῦ εἶναι, δοκοῦντος μεγίστου, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας.... καὶ τὸ δίκαιον δὴ ἐν τούτοις οὐ ταὐτὸ ἀλλὰ τὸ κατ' ἀξίαν· οὕτω γὰρ καὶ ἡ φιλία. καὶ ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἡ αὐτὴ φιλία καὶ ἐν ἀριστοκρατίᾳ· κατ' ἀρετὴν γάρ, καὶ τῷ ἀμείνονι πλέον ἀγαθόν, καὶ τὸ ἁρμόζον ἑκάστῳ...

[2] Deut. 32, 6.

prophet, too, in his prayer alludes to these two subdivisions: "But now, O Lord, Thou art our Father; we are the clay, and Thou our potter."[1] The meaning is, And therefore Thou oughtest to provide for us and have mercy on us as a father has mercy on his children. But Thou shouldst love us also with the second species of natural love, for "we all are the work of Thy hand". Thou didst even create the matter before Thou didst put the intellectual form upon it. Hence Thou oughtest to provide for us as every agent provides for the work of his hands whether it is worthy or not.

However, if we examine the matter carefully we shall find that all these expressions are figurative. Neither the form nor the matter is a part of God, as the son is a part of the father. Moreover, since God produces by verbal command, we can not say that He should endeavor to take care of His work. All other agents endeavor to take care of the work of their hands because they have taken trouble in producing it, as the poet loves his poems, but one who takes neither trouble nor pains can not have a love of this kind. It is clear therefore that the love of God for man can only be of the third kind, proportional love.

---

[1] Is. 64, 7.

בתפלתו רומז אל שני אלו המינים, אמר ועתה ה' אבינו אתה אנחנו החומר ואתה יוצרנו, כלומר ומזה הצד ראוי שתשגיח בנו לרחם עלינו כרחם אב על בנים, וגם מן הצד השני מן האהבה הטבעית ראוי לך שתאהב אותנו, כי מעשה ידך כלנו ואפילו החומר אתה יצרתו קודם שתתן בו הצורה השכלית, וזהו שסיים מעשה ידך כלנו, כלומר וראוי לך שתשגיח בנו כמו שישגיח כל פועל במעשה ידיו הן שיהיה ראוי או בלתי ראוי.

יב ואבל כאשר יעויין היטב נמצא שכל זה נאמר בהעברה, כי אין הצורה ולא החומר חלק מן השם כבן מן האב, וגם אחר שפעולתו במאמר אין לומר בו שראוי שישתדל לשמור מעשיו, כי כל פועל אמנם ישתדל לשמור מעשה ידיו בסבת הטורח אשר טרח בו, ומזה הצד הוא שיאהבו המשוררים שיריהם, אבל מי שלא יפול בו לא טורח ולא עמל לא יפול בו האהבה אשר מזה המין. ועל כן הוא מבואר כי אהבת השם את האדם אי אפשר שתהיה אלא מן הסוג השלישי שהיא האהבה היחסית.

1 ישעיה ס"ד ז'.

2 יוצרנו] A adds הרי שקרא את השם אב מצד שהוא נותן הצורה בנו שזהו ואתה יוצרנו. || 13 בו] S om.

This is why the Bible describes God as King, Father and Lord. As King: "For God is the King of all the earth;"[1] "Thus saith the Lord, the King of Israel, and his Redeemer;"[2] "The Lord is out King; He will save us."[3] As Father: "For Thou art our Father; for Abraham knoweth us not;"[4] "Is He not thy Father that hath gotten thee?"[5] and many other passages. As the king and the father supply the wants of the people and the son respectively, and all that is expected of the latter is that they should honor their benefactors, as we said before, so God supplies the wants of mankind, and all that He expects from them is to do honor to His name, as we read in the Bible: "Every one that is called by My name, and whom I have created for My glory."[6]

This is why we find that God blames the Israelites for not giving Him honor as a son is expected to give to his father, and for not fearing Him, as a servant fears his master: "A son honoureth his father, and a servant his master: if then I be a father, where is My honour? And if I be a master, where is my fear?"[7] Not that the Lord needs the honor of any one, for He is the King of all honor, as we explained in the fourteenth chapter of the Second Book. Nevertheless, He blamed

---

[1] Ps. 47, 8.
[2] Is. 44, 6.
[3] Ibid. 33, 22.
[4] Ibid. 63, 16.
[5] Deut. 32, 6.
[6] Is. 43, 7.
[7] Mal. 1, 6.

יג ועל כן נמצא הכתוב יתאר השם יתברך במלך ואב ובעל. במלך, כי מלך כל הארץ אלהים, כה אמר ה׳ מלך ישראל וגואלו, ה׳ מלכנו הוא יושיענו. באב, כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו, הלוא הוא אביך קנך, וכן רבים. וזה כי כמו שהמלך והאב משלימין צרכי העם והבן ולא יבוקש מהם אלא שיכבדו אותם כמו שאמרנו, כן השם יתברך משלים צרכי האנשים ולא יבקש מהם רק לתת כבוד לשמו, כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו.

יד ועל כן נמצא השם יתברך מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים בו כבוד כדרך הבן עם האב, ומורא כדרך העבד עם אדוניו, אמר בן יכבד אב ועבד אדוניו אם אב אני איה כבודי ואם אדונים אני איה מוראי, ואף על פי שהוא יתברך אינו צריך שיכבדוהו זולתו כי הוא מולך על כל הכבוד כמו שבארנו בפרק ארבעה עשר משני, מכל מקום היה

2 תהלים מ״ז ח׳. || 3 ישעיה מ״ד ו׳. || שם ל״ג כ״ב. || 4 שם ס״ג ט״ז. || 5 דברים ל״ב ו׳. || 9 ישעיה מ״ג ז׳. || 13 מלאכי א׳ ו׳.

[2] מלך] A adds על. || [5] וכן רבים] A om. || [6] ולא] S לא. || [11] מאשים] A מוכיח.

Israel because they did not conduct themselves properly in order that they should be prepared to receive the divine influence and His providence, which would protect them from the accidents due to the heavenly bodies. Such influence does not come except to the one who prepares himself for it by honoring God as a son honors his father, and by fearing Him as a servant fears his master. Thus the prophet says: "If ye will not hearken, and if ye will not lay it to heart, to give glory unto My name . . . Then will I send the curse upon you, and I will curse your blessings . . .;"[1] "Give glory to the Lord your God . . ."[2]

The Bible also compares God's love of Israel to the proportional love between husband and wife: "For thy Maker is thy husband;"[3] "And I will betroth thee unto Me in faithfulness;"[4] "Thou shalt call Me Husband;"[5] "Plead with your mother, plead; for she is not My wife, neither am I her husband."[6] The meaning is, She did not behave as a wife should to her husband. As a husband is obliged to supply all the needs of the wife whom he married and singled out of all other women, so God should supply all the needs of Israel, the people which He chose as His posses-

[1] Mal. 2, 2.
[2] Jer. 13, 16.
[3] Is. 54, 5.
[4] Hos. 2, 22.
[5] Ibid. 18.
[6] Ibid. 4.

מאשים את ישראל על שלא היו נוהגים כראוי כדי שיהיו מוכנים אל שיחול או ידבק בהם השפע האלהי והשגחתו לשמרם ממקרי המערכת אשר לא יחול אלא על המכין עצמו לכך, וזה בשיכבד את השם יתברך כבן לאב ויירא מלפניו כעבד מלפני אדוניו, וכן אמר הנביא אם לא תשמעו ואם לא תשימו על לב לתת כבוד לשמי וגו׳ וארותי את ברכותיכם וגו׳, תנו לה׳ אלהיכם כבוד וגו׳.

טו וכן ידמה הכתוב אהבת השם יתברך לישראל אל האהבה היחסיית אשר בין הבעל לאשה, אמר כי בועליך עושיך, וארשתיך לי באמונה, תקראי אישי, ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה, כלומר לפי שלא היתה נוהגת כאשר ראוי שתתנהג האשה עם בעלה, וזה להורות כי כמו שהבעל יחוייב להשלים כל צרכי האשה אשר לקח ויחד אותה לו מזולתה מן הנשים, כן ראוי להשלים השם יתברך כל צרכי ישראל שהם העם אשר בחר

6 מלאכי ב׳ ב׳. || 8 ירמיה י״ג ט״ז. || 11 ישעיה נ״ד ה׳. || הושע ב׳ כ״ב. || שם ב׳ י״ח. || 12 שם ב׳ ד׳.

1 נוהגים] S adds בו כבוד. || 4 את] S om. || 5 מלפני] A adds המלך. || 11–12 תקראי אישי] A om. || 13 אישה] A adds וגו׳. || 14 שתתנהג האשה] A לאישה שתנהג. || 16 ראוי] A om. || להשלים] A השלים.

sion out of all the peoples which are upon the earth. Therefore Israel must love and honor and fear Him, and observe His commandments and statutes, and not love any one else, as a wife is obliged to honor, love and fear her husband, and not love another.

To show that God's love of Israel in preference to every other nation and tongue is not like the love of equals, nor like natural love, but a free love, due to the will of the lover alone and without any reason, the Bible calls God's love of Israel by the name *heshek* (desire): "The Lord . . . set His love (*hashak*) upon you . . . [and] choose you."[1] The word *heshek* is applied to extraordinary love without a reason. Thus the love of a man for a particular woman in preference to another more beautiful is called *heshek* because it is without a reason. Thus we read: "The soul of my son Shechem longeth (*hashekah*) for your daughter,"[2] i. e. even though he can find one more beautiful. So God's love of Israel is like that love (*heshek*) which is without a reason. The entire book of Canticles is based upon this analogy be-

[1] Deut. 7, 7.

[2] Gen. 34, 8.

לנחלה לו מכל העמים אשר על האדמה, ועל כן ראוי לישראל לאהוב ולכבד אותו וליראה מפניו ולשמור מצותיו וחקיו ושלא לאהוב זולתו, כאשר תחוייב האשה לכבד את בעלה ולאהוב אותו וליראה מפניו ושלא לאהוב זולתו.

טז ולהורות שאהבת השם יתברך אל ישראל יותר מכל אומה ולשון אינה כאהבת ההדמות ולא כאהבה הטבעית אבל אהבה בחיריית נמשכת אל רצון האוהב בלבד בלי שום טעם, יכנה הכתוב אהבת השם יתברך אל ישראל בשם חשק, אמר חשק ה׳ בכם ויבחר בכם, ושם חשק יאמר על הפלגת האהבה בלי טעם, כמו שאהבת האיש אשה מיוחדת מזולתה אף על פי שהיא נאה הימנה יקרא חשק להיותה בלי טעם, אמר הכתוב שכם בני חשקה נפשו בבתכם, כלומר אף על פי שהוא מוצא אחרת נאה ממנה, וכן אהבת השם יתברך את ישראל היא כחשק בלי טעם. וכל ספר שיר השירים מיוסד על חקוי זה החשק אשר בין השם

11 דברים ז׳ ז׳. || 14 בראשית ל״ד ח׳.

1 על] A adds פני. || 9 יכנה] S וכנה. || 11 ושם] A כי שם.

tween the love of God for Israel and the love of a man for his sweetheart, which is without a reason.

This is why the Bible calls this love "peculiar" (*segulah*): "For thou art a holy people unto the Lord thy God: The Lord thy God hath chosen thee to be His own peculiar people (*segulah*) out of all peoples that are upon the face of the earth. The Lord did not set His love upon you, nor choose you because ye were more in number than any people . . ."[1] The meaning is that just as a property[2] (*segulah*) pertains to a species and is inseparable from it, and yet is not to be explained either by the quantity or the quality of the thing, so this love is in the nature of a property attaching to the people not because of their quantity: "The Lord did not set His love upon you . . . because ye were more in number . . ." Nor is it because of their quality: "Not for thy righteousness, or for the uprightness of thy heart . . . for thou art a stiff-necked people."[3] This love is like the love (*heshek*) which has no reason, but is due solely to the will of the lover. And it is this love which was promised to the people

---

[1] Deut. 7, 6-7.

[2] One of the five vocables treated by Porphyry in his Introduction to the Categories of Aristotle. The Greek term is ἴδιον. Cf. Aristotle's Works, Berlin edition, IV, p. 4a 14.

[3] Deut. 9, 5-6.

יתברך וכנסת ישראל כדוד החושק עם הרעיה החשוקה בלי שום טעם.

יז ולזה הוא שקרא הכתוב את האהבה הזאת סגולה, אמר כי עם קדוש אתה לה׳ אלהיך, בך בחר ה׳ אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה, לא מרבכם מכל העמים חשק ה׳ בכם ויבחר בכם, ובאור זה כי כמו שהסגולה תמצא דבקה במין לא תפרד ממנו, ואינה נמצאת בו לא מצד הכמות ולא מצד האיכות, כן האהבה הזאת ענין סגולה דבק באומה לא מצד הכמות, כי לא מרבכם מכל העמים חשק ה׳ בכם, וגם לבאר שלא היתה מצד האיכות אמר במקום אחר לא בצדקתך וביושר לבבך וגו׳ כי עם קשה ערף אתה, אבל האהבה הזאת היא כחשק בלי טעם אלא ענין נמשך לרצון החושק בלבד, והוא שהבטיח עליה

4 דברים ז׳ ז׳. || 12 שם ט׳ ה׳–ו׳.

1 וכנסת] A ובין. || 4 בך] S, A ובך. || 5 אלהיך] S, A om. || 10 סגולה] A סגוליי. || 13 קשה עורף] A קדוש. || 15 עליה] S עליהן.

at the time of the Sinaitic revelation, as a reward for accepting the Torah: “Now therefore, if ye will hearken unto My voice indeed, and keep My covenant, then ye shall be Mine own peculiar property (*segulah*) from among all peoples. . .”[1]

As it is the character of a lover that a little which he obtains of his beloved is more appreciated and enjoyed than a great deal of another, so God appreciates more a small service coming from Israel than a great deal coming from another nation or from all the nations, hence the expression, “from among all peoples; for all the earth is Mine.” Or it may be that the words, “For all the earth is Mine,” are connected with the sequel, “And ye shall be unto Me a kingdom of priests . . .” That is, since all the earth is Mine and all the governments come from Me, I can promise you that I will make you greater than all the peoples that are under the heaven, for My rule includes all, and there is no God outside of Me, who can give power to a people other than you, even though it be greater than you. For this is the nature of a property (*segulah*), love attaching without any reason like that called *heshek*.

[1] Ex. 19, 5.

בשעת מתן תורה בשכר קבלתם התורה, אמר ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים.

יח כי כמו שמסגולת החושק כי המועט המושג אליו מחשוקו יותר נכבד וערב אצלו מהרבה מזולתו, כן השם יתברך מעט העבודה המגיע אליו מאומת ישראל יותר נחשב אצלו מהרבה מאומה אחרת או מכל האומות, וזהו אמרו מכל העמים כי לי הארץ וגו'. או יהיה אמרו כי לי כל הארץ דבק עם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו', כלומר אחר שכל הארץ שלי וכל הממשלות הם ממני אני יכול להבטיח אתכם להגדילכם על כל העמים אשר תחת כל השמים, כי ממשלתי כוללת הכל ואין אלוה מבלעדי שיוכל לתת ממשלה לאומה אחרת זולתכם אף על פי שתהיה יותר גדולה מכם, כי זהו ענין הסגולה, כלומר אהבה דבקה בלי טעם כענין החשק.

1 שמות י"ט ה'.

1 אמר] S om. || 8–9 כי–הארץ] S om. || וגו'] A om. ||
10 כהנים] A adds וגוי קדוש. || וגו'] A om.

The prophet also explains the same thing: "I have loved you, saith the Lord. Yet ye say: 'Wherein hast Thou loved us?' "[1] The meaning is, love in word alone is not worth anything unless it is followed by acts which show love. Hence He says in the sequel, "Was not Esau Jacob's brother? Saith the Lord; yet I loved Jacob; but Esau I hated . . ." That is, although as a father I should have chosen Esau, the first born, yet I did not do so, but I hated him, "And made his mountains a desolation."

We find also that the Bible emphasizes God's love of Israel on the analogy of a father's love for his son, in every way in which such love can exist: As a father usually loves his eldest son because he is the first born, the Bible says: "For I am become a father to Israel, and Ephraim is My first-born;"[2] "Israel is My son, My first-born."[3] Also, inasmuch as sometimes one loves his son because he attends him like a boy (i. e. servant), the Bible says: "For Israel is a boy, therefore I love him."[4] Sometimes also a father loves his son for his worth, because he is a darling child, or because he is small and his father dandles him.

---

[1] Mal. 1, 2.
[2] Jer. 31, 8.
[3] Ex. 4, 22.
[4] Hos. 11, 1. Note peculiar interpretation.

יט וכן נמצא הנביא מבאר זה, אמר אהבתי אתכם אמר ה׳ ואמרתם במה אהבתנו, כלומר כי האהבה שהוא במאמר בלבד אינה כלום עד שימשכו מן האוהב פעולות מורות על האהבה, ועל כן אמר הלוא אח עשו ליעקב נאם ה׳ ואהב את יעקב ואת עשו שנאתי וגו׳, רוצה לומר אף על פי שמצד דרך אהבת האב לבנים היה ראוי שאבחר בעשו כי הוא הבכור, ולא עשיתי כן אבל שנאתיו ואשים את הריו שממה.

כ וכן נמצא גם כן כי יפליג הכתוב באהבת השם יתברך את ישראל כאב לבן מכל צד שאפשר שתהיה האהבה ביניהם, כי בעבור שמדרך האב לאהוב בנו הבכור כי הוא ראשית אונו, אמר הכתוב כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא, בני בכורי ישראל, וכן בעבור שלפעמים יאהב האדם את הבן מצד השרות שהוא משרת לפניו כנער, אמר הכתוב כי נער ישראל ואהבהו, וגם לפי שלפעמים שתהיה אהבת האב את הבן מפני חשיבותו שהוא בן יקיר לו או מפני שהוא ילד קטן שהוא משתעשע בו,

1 מלאכי א׳ ב׳. || 5 שם. || 14 ירמיה ל״א ח׳. || שמות ד׳ כ״ב. || 17 הושע י״א א׳.

14–15 בני–ישראל] A om. || 18 האב] A om. || 19 לו] S om.

Hence the Bible says: "Is Ephraim a darling son unto Me? Is he a child that is dandled?"[1] That is, is my soul so attached to him in love as that of a father to his darling son or to the child that he dandles, that "as often as I speak of him I do earnestly remember him still?", as a lover always finds delight in thinking of his friend and hence thinks of him again and again when he speaks of him. Also, by reason of his great worth in My eyes and My love for him, "My heart yearneth for him," and My sympathies are aroused, like a person who is moved to pity on account of the pain of his beloved son. Therefore I must have pity upon him as a father has pity upon the child which he dandles, or his darling son. Hence the conclusion of the verse, "I will surely have compassion upon him, saith the Lord."[2]

As no one has more compassion upon another than a father upon the son, we always say in our prayers, "Our Father, our King, may Thy compassion be moved for us." "Our Father," is intended to show that we pray the kind of compassion which a father has upon the son. "Our King," means that He has power to help us as a king helps his subjects.

All this makes clear that God's love for Israel belongs to proportional love, like that of a king for

[1] Jer. 31, 19.
[2] Ibid.

אמר הכתוב הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים, שנפשי קשורה באהבתו כאב בבן יקיר לו או בילד שעשועיו עד שמדי דברי בו זכור אזכרנו עוד, כמו שמדרך האוהב שהוא מתענג בזכירת אהובו תמיד, ועל כן יחזור לזכור אותו כשמדבר בו, וגם לגודל חשיבותו בעיני ואהבתי אותו המו מעי לו ונכמרו רחמי עליו כאדם המתפעל מצער בנו החביב לו, ועל כן ראוי לי לרחם עליו כמו שירחם האב על ילד שעשועיו או על הבן החביב לו, וזהו רחם ארחמנו נאם ה׳.

כא ולפי שלא נמצא רחמי שום נמצא על זולתו יותר מרחמי האב על הבן, נזכור תמיד בתפלותינו אבינו מלכנו יהמו נא רחמיך עלינו, כי נאמר אבינו לבקש על הכמרת הרחמים כאב על הבן, ונאמר מלכנו לומר שיש בידו יכולת להושיענו כמלך את עבדיו.

כב ונתבאר בכל זה כי אהבת השם יתברך ויתעלה את ישראל היא אהבה יחסיית כמלך את עבדיו

1 ירמיה ל״א י״ט.

1 שעשועים] A adds כלו׳ אם בן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים. || 2 בילד] S כילד. || 4 האוהב] A האהוב. || אהובו] S אוהבו. || 7 המתפעל] A המתפלל. || 8 לי] A לו. || 16 ויתעלה] A om.

his subjects, of a father for his children, of a husband for his wife. And in order to indicate that this love is an intellectual thing, and that it is permanent and unchanging, the Bible says: "I have loved thee with an everlasting love."[1] It is also clear that man's love of God, though it belongs to this third kind, viz. proportional love, may nevertheless embrace all three aspects, the good, the useful and the agreeable. Therefore man is obliged to love God to his utmost ability. The love of God is the purpose of the whole Torah, because it brings the love of God to man, as we have explained. So much for the subject of love.

Here ends Book Three, which explains the second principle, divine revelation of the Torah. Praise be to God who has helped us till now. He is blessed and exalted and uplifted above all blessing and praise. Amen, Selah.

---

[1] Jer. 31, 2.

וכאב לבנים וכבעל לאשה. ולהורות שאהבה זו ענין שכלי וקיים בלתי משתנה, אמר הכתוב ואהבת עולם אהבתיך. ונתבאר גם כן שאהבת האדם את השם אף על פי שהיא מזה הסוג השלישי שהיא אהבה יחסיית, אפשר שתהיה מכל הפנים, רוצה לומר מצד הטוב או מצד המועיל או מצד הערב, ובעבור זה יחוייב האדם לאהוב את השם יתברך תכלית האהבה, והיתה האהבה אל השם יתברך תכלית כל התורה לפי שהיא תמשיך אהבת השם יתברך אליו על הדרך שכתבנו. וזה מה שרצינו לבאר מענין האהבה.

כג ובכאן נשלם המאמר השלישי שהוא בבאור העקר השני שהוא תורה מן השמים. והשבח לאל אשר עד הנה עזרנו. יתברך ויתרומם ויתנשא על כל ברכה ותהלה, אמן ואמן סלה סלה:

---

2 ירמיה ל״א ב׳.

---

14 ויתנשא] A om. || 15 סלה] A om. and adds בילא״ו, בנל״ך ואע״י.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01249 6289

Date Due

JUN 30 2016			